Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

FILOSOFIA

pertenecientes a sus diferentes
colecciones y series
(Grupo «Ciencias Sociales»)

JON ELSTER	*Juicios salomónicos*
IAN HACKING	*La domesticación del azar*
THEODOR VIEHWEG	*Tópica y filosofía del derecho*
GEORGE STEINER	*En el castillo de Barba Azul*
PIERRE GRIMAL	*Los extravíos de la libertad*
JON ELSTER	*Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*
E. BALBIER, G. DELEUZE Y OTROS	*Michel Foucault, filósofo*
JOSE MARIA BENEYTO	*Apocalipsis de la modernidad*
GREGORIO KAMINSKY	*Spinoza: la política de las pasiones*
MARTIN HEIDEGGER	*Introducción a la metafísica*
PIER ALDO ROVATTI	*Como la luz tenue*
GEORGES BALANDIER	*El desorden*
HANNAH ARENDT	*Hombres en tiempos de oscuridad*

INTRODUCCION A LA METAFISICA

Martin Heidegger

Traducción de

Angela Ackermann Pilári



Título del original en alemán:
Einführung in die Metaphysik

Traducción: Angela Ackermann Pilári

Ilustración de cubierta: Edgardo Carosia

Cuarta reimpresión: abril del 2001, Barcelona

Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84–7432–421-1
Depósito legal: B. 19632-2001

Impreso por: Carvigraf
Cot, 31, Ripollet

Impreso en España
Printed in Spain

Indice

Nota preliminar

Este texto presenta, completamente reelaborado, el curso que bajo el mismo título fue dictado en el semestre de verano de 1935, en la Universidad de Friburgo (Breisgau).

Lo hablado ya no habla en lo impreso.

Como ayuda, pero *sin cambios en el contenido*, algunas frases largas se han dividido, la sucesión discursiva del texto se ha enriquecido en su estructuración. Se han eliminado repeticiones, corregido errores y clarificado algunas imprecisiones.

Entre paréntesis figura lo escrito en el momento mismo de la reelaboración del curso. Los corchetes contienen observaciones añadidas en años posteriores.

Para entender adecuadamente en qué sentido y por qué razón aparece el término *metafísica* en el título de este curso, el lector deberá recorrer previamente el camino de éste.

Nota preliminar del apoderado del legado de Martín Heidegger con ocasión de la quinta edición alemana

Se han corregido algunas erratas ortográficas y de puntuación. También se han rectificado algunos pequeños errores de lectura en la transcripción del manuscrito y faltas insignificantes, en parte ya anotadas por mi padre en el ejemplar que manejaba. Los casos de duda se han verificado consultando el manuscrito.

HERMANN HEIDEGGER

1

La pregunta fundamental de la metafísica

¿Por qué es el ente y no más bien la nada? Esta es la pregunta. Probablemente no es una pregunta cualquiera. «¿Por qué es el ente y no más bien la nada?» es, al parecer, la primera de todas las preguntas. Es la primera aunque ciertamente no lo es en el orden temporal en el que se sucedieron las preguntas. El ser humano singular, lo mismo que los pueblos, pregunta muchas cosas en su histórico camino a través del tiempo. Antes de topar con la pregunta: ¿por qué es el ente y no más bien la nada? averigua y explora y examina cosas muy diversas y de muy diversas maneras. Hay muchos que no topan nunca con esta pregunta, si entendemos este topar no simplemente en el sentido de escuchar y leer esta frase interrogativa como mero enunciado, sino en el de preguntar la pregunta, es decir, formularla, plantearla, exigirse a sí mismo el estado apropiado para este preguntar.

Y, pese a todo, una vez, quizás hasta de vez en cuando, todos nos sentimos rozados por el oculto poder de esta pregunta sin comprender del todo lo que nos ocurre. Surge, por ejemplo, en momentos de gran desesperación, cuando parece desvanecerse todo el peso de las cosas y el sentido se oscurece por completo. Tal vez se manifiesta tan sólo como una única y sorda campanada cuyo sonido penetra la existencia y que luego se va apagando suavemente. La pregunta está igualmente presente en los súbitos júbilos del corazón, porque en esos momentos todas las cosas se transforman y nos rodean como si eso sucediera por primera vez, y como si pudiésemos comprender antes su inexistencia que su existencia y el que sean tal como son. También en el tedio está presente esta pregunta, cuando nos hallamos a igual distancia de la desesperación y del júbilo. Pero cuando nos rodea la tenaz trivialidad como un terreno yermo en el que nos parece indiferente

si el ente es o no es, entonces, de una forma muy peculiar, vuelve a insinuarse la pregunta: ¿por qué es el ente y no más bien la nada?

Ahora bien, esta pregunta se puede preguntar propiamente o, si la desconocemos como tal, puede atravesar nuestra existencia tan sólo como una ráfaga de viento; nos puede apremiar más duramente o bien podemos rechazarla y reprimirla con diversos pretextos. En cualquier caso es cierto que nunca es la pregunta que planteamos primero en el orden temporal.

Sin embargo, es la primera pregunta en otro sentido, a saber, en el de su prioridad. Podemos precisar esta afirmación de tres modos. Definimos la pregunta: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» como la más digna, primero, por ser la más amplia, luego por ser la más profunda y finalmente por ser la más originaria de todas las preguntas.

Esta pregunta tiene el mayor alcance. No se detiene en ningún ente, sea cual fuere su especie. Abarca todo lo ente, y esto quiere decir no sólo aquello que, en el sentido más amplio, está disponible ahora como materialmente existente sino también el ente que ya fue y el ente que será en el futuro. El ámbito de esta pregunta sólo encuentra sus límites en lo que no es en absoluto y en lo que nunca es: en la nada. Todo lo que no sea la nada está incluido en la pregunta y, finalmente, incluso la nada misma; no porque la nada sea algo, un ente —puesto que hablamos de ella—, sino porque «es» la nada. El alcance de nuestra pregunta es *tan* amplio que jamás logramos sobrepasarlo. No interrogamos esto y aquello, ni tampoco todo lo ente a modo de un repaso de uno en uno de todos los entes por su orden. Al contrario, interrogamos en primer lugar al ente todo o, como decimos por razones que comentaremos más adelante: al ente como tal en su totalidad.

Determinada de este modo como la más amplia, esta pregunta se muestra además como la más profunda. ¿Por qué es el ente. . .? ¿Por qué, es decir, cuál es su fundamento? ¿De qué fundamento procede el ente? ¿En qué fundamento se apoya el ente? ¿Hacia qué fundamento tiende el ente? La pregunta no interroga una u otra particularidad del ente, lo que, según el caso, pueda darse aquí o allí, ni cómo esté constituido, ni de qué manera podría modificarse, para qué utilizarlo, etc. La interrogación busca el fundamento del ente en tanto es lo existente. Buscar el fundamento significa ahondar y hondear <*ergründen*>. Lo que cuestionamos está rela-

cionado con el fondo. Sin embargo, puesto que preguntamos, queda por decidir si el fondo es un fondo verdaderamente fundante, un fondo originario que pueda dar lugar a una fundamentación o si el fondo impide la fundamentación por ser un abismo o des-fondo <*Ab-grund*>, o si acaso el fondo no es ni lo uno ni lo otro sino que sólo se presta como pretexto, tal vez necesario, que resulta ser una fundamentación aparente y, por tanto, un fondo in-fundado <*Un-grund*>. Sea como fuere, la pregunta trata de encontrar la decisión en el fondo que fundamenta el hecho de que el ente existe *como* aquello que es. La pregunta del porqué no busca causas para el ente que sean de su misma índole y de su mismo plano. La pregunta no realiza su recorrido en cualquier plano y superficie sino que penetra en los ámbitos que subyacen en el fondo <*zugrunde liegen*>, y lo hace hasta lo último, hasta el límite. Esta pregunta evita toda superficialidad y tibieza porque se dirige a lo profundo. Por ser la más amplia, también es la más profunda entre las preguntas profundas.

Definida como la más amplia y profunda, finalmente también es la más originaria de todas las preguntas. ¿Qué queremos decir con esta afirmación? Cuando pensamos nuestra pregunta en toda la amplitud de aquello que pone en cuestión, esto es, el ente como tal en su totalidad, resulta fácil que reconozcamos que ella nos mantiene alejados de cualquier ente peculiar y singular en tanto concretamente éste y aquél, y aunque pensemos en el ente en su totalidad, lo hacemos sin ninguna preferencia especial. Tan sólo un ente destaca notablemente una y otra vez cuando planteamos la pregunta. Este ente es el ser humano mismo, o sea, aquel que la formula. Esto sucede a pesar de que esta pregunta justamente pretende no dar importancia a un ente peculiar y singular. En el sentido de su ilimitada extensión, todos los entes poseen rigurosamente el mismo valor. Cualquier elefante en no importa qué selva de la India tiene tanto ente como un proceso químico de combustión cualquiera que pueda producirse en el planeta Marte, y lo que fuese que se quiera añadir.

Por eso, si queremos formular la pregunta: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» en su sentido interrogativo justo, debemos abstenernos de dar relevancia a cualquier ente peculiar y singular, incluso debemos omitir la referencia al ser humano, pues ¿qué habría de ser semejante ente? Imaginémonos la Tierra en la oscura inmensidad del espacio cósmico. Dentro de él, com-

parativamente, es un minúsculo grano de arena, separado de otro de semejante tamaño por la distancia aproximada de un kilómetro de vacío. En la superficie de este minúsculo grano de arena, en un hormigueo incontrolado, vive una muchedumbre aturdida de animales supuestamente inteligentes que, por un instante, han inventado el conocimiento (véase Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, obra póstuma, 1873). ¿Y qué es la extensión temporal de una vida humana dentro del curso de millones de años? Apenas es un paso del índice de segundos, apenas el instante de una exhalación. No hay ninguna razón legítima para otorgar relevancia, dentro del ente en su totalidad, precisamente a *este* ente llamado ser humano y al cual, ocasionalmente, pertenecemos nosotros mismos.

Sin embargo, en tanto la mencionada pregunta logra enfocar alguna vez el ente como tal en su totalidad, sucede que el preguntar se relaciona con el ente y éste, a su vez, con aquél de una manera que sí tiene relevancia, puesto que es única. Porque este preguntar inaugura el ente en su totalidad primeramente *en tanto tal* y con miras a su posible fundamento, sosteniendo su apertura con el acto de preguntar. Con referencia al ente como tal en su totalidad, el preguntar de esta pregunta no es un acontecimiento cualquiera en el ámbito de lo ente, como por ejemplo la caída de las gotas de lluvia. La pregunta del porqué se enfrenta en cierto modo con el ente en su totalidad, sale y se sitúa fuera de él, aunque nunca por completo. Mas, precisamente por esto, la interrogación adquiere relevancia. Al enfrentarse con el ente en su totalidad, pero sin desligarse de él, resulta que lo interrogado en la pregunta retorna y repercute sobre la pregunta misma. ¿Por qué el porqué? ¿Cómo se fundamenta la pregunta misma del porqué, esa que se arroga poner al ente en su totalidad sobre su fundamento? ¿Es este preguntar, a su vez, todavía un preguntar aparente acerca del fundamento en tanto primer plano o ante-fondo <*Vordergrund*>, de modo que todavía se sigue buscando algún ente como fundante? ¿Acaso resultaría que esta «primera» pregunta, a fin de cuentas, no sería la primera en la jerarquía cuando la medimos en la escala de la jerarquía interior de la pregunta por el ser y sus transformaciones?

Por cierto: plantear o no la pregunta: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» no pone en absoluto en cuestión al ente mismo. Los planetas irán recorriendo sus órbitas de todos modos. Y

la fuerza impetuosa de la vida fluirá de todos modos en las plantas y los animales.

Pero *cuando sucede*, cuando se plantea esta pregunta, cuando realmente se realiza, entonces con tal preguntar se produce necesariamente una repercusión <*Rückstoss*> sobre el preguntar mismo desde aquello que fue preguntado e interrogado. Por eso, este acto de preguntar no es en sí mismo un proceso cualquiera sino un suceso relevante que llamamos un *acontecimiento*.

Esta pregunta y todas las que arraigan inmediatamente en ella, desplegándola, es decir, esta pregunta por el porqué, no puede compararse con ninguna otra. Ella misma se introduce de golpe en la búsqueda de su propio porqué. La pregunta ¿por qué el porqué? parece, desde fuera y en principio, una lúdica repetición de la misma pregunta interrogativa que se podría continuar hasta el infinito; incluso tiene el aire de un extravagante y hueco rumiar acerca del significado de palabras carentes de contenido. En efecto, así lo parece. Pero la cuestión reside sólo en si queremos ser víctimas de esta apariencia harto fácil, si consideramos por tanto que todo está resuelto, o si somos capaces de experimentar esa repercusión sobre sí misma de la pregunta por el porqué como un acontecimiento emocionante.

Si no nos dejamos engañar por las apariencias, veremos que la pregunta por el porqué en tanto pregunta por el ente como tal en su totalidad, ciertamente nos conducirá fuera de todo juego de meras palabras, aunque bajo la condición de que dispongamos de la fuerza espiritual suficiente para ejecutar verdaderamente la repercusión de la pregunta sobre su propio porqué. Pues esta repercusión, obviamente, no se produce por sí sola. Con ella adquirimos la experiencia de que esta pregunta relevante, la del porqué, tiene su fundamento en un salto <*Sprung*>, mediante el cual el hombre salta fuera <*Ab-sprung*> de toda cobertura <*Geborgenheit*> anterior, auténtica o supuesta, de su existencia. El acto de preguntar que supone esta pregunta sólo se da en el salto, a modo de un salto y de ninguna otra manera. Lo que aquí significa «salto», se aclarará más adelante. Nuestro preguntar todavía no es el salto; para que lo sea, aún debe modificarse; de momento sigue confrontado, ignorante, con el ente. Por ahora baste con señalar que el salto de este preguntar alcanza, saltando, su propio fundamento y que lo instituye saltando. A tal salto, que se instituye, como fundamento, saltando, lo llamamos su origen o

salto originario <*Ur-sprung*>, de acuerdo con la auténtica significación de la palabra: instituirse, saltando, como su propio fundamento. Puesto que la pregunta: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» instituye, saltando, el fundamento de todo auténtico preguntar, y así se constituye en origen <*Ur-sprung*>, debemos reconocerla como la pregunta más originaria.

En este triple sentido, dicha pregunta ocupa el lugar prioritario en la jerarquía, y concretamente en aquella jerarquía establecida según el orden del preguntar dentro del dominio que esta pregunta inaugura y fundamenta, imponiéndole así su dimensión. Nuestra pregunta es *la pregunta* acerca de todas las preguntas verdaderas, es decir, aquellas que se basan en sí mismas y, a sabiendas o no, acompaña necesariamente toda interrogación. Ningún preguntar y, por consiguiente, ningún «problema» científico se comprende a sí mismo si no comprende la pregunta de todas las preguntas, es decir, si no la pregunta. Desde la primera lección debemos tener claro lo siguiente: no podemos averiguar objetivamente si alguien, o nosotros mismos, formulamos realmente esta pregunta, es decir, si saltamos, o si quedamos meramente prendidos en una manera de hablar. Pero podemos decir que la pregunta pierde inmediatamente su lugar prioritario en el marco de aquella existencia histórica y humana a la que *el preguntar* mismo, en tanto poder originario, le permanece extraño.

Aquel que, por ejemplo, tiene la Biblia por revelación divina y por verdad, obtendrá la respuesta ya antes de todo preguntar de esta pregunta: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» y esa respuesta será: el ente, en tanto no es Dios mismo, es creado por él. Dios mismo es en tanto creador no creado. Quien se halla en el terreno de esta fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición de creyente, con todas las consecuencias de este paso. Sólo puede actuar como si. . . Pero, por otro lado, aquella fe que no se expone constantemente a la posibilidad de la incredulidad, no es tal fe sino una comodidad y un compromiso consigo mismo de atenerse en lo venidero a la doctrina como a algo en cierto modo legado por la tradición. En este caso, no se trata ni de la fe ni del preguntar sino de una indiferencia desde la que uno puede dedicarse luego a lo que sea, tal vez incluso de manera muy intensa, ya sea a la fe o a la interrogación.

Con la referencia a esta cobertura dentro de la fe como un modo peculiar de estar en la verdad, por supuesto que no hemos afirmado que el citar las palabras bíblicas: «En principio Dios creó cielo y tierra, etc.» represente una respuesta a nuestra pregunta. Dejando de lado si esta frase bíblica es verdadera o falsa para la fe, para nuestra pregunta no puede ser respuesta alguna ya que en ningún modo se refiere a ella. Y no se refiere a ella porque no puede tener ninguna relación con nuestra pregunta. Lo que en ésta se pregunta propiamente, para la fe es una necedad.

En esta necedad consiste la filosofía. Una «filosofía cristiana» es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología. Sólo aquellas épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea de la teología son las que fomentan la opinión perniciosa de que una teología pueda hacerse más atractiva o ser sustituida y convertida en más apetecible para las necesidades del momento gracias a una supuesta restauración con ayuda de la filosofía. Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necedad. Filosofar significa preguntar: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» Preguntar realmente este porqué significa: atreverse a agotar y a atravesar interrogando lo inagotable de esta pregunta por medio del desvelamiento de aquello que esta pregunta exige preguntar. Allí donde algo semejante acontece, está presente la filosofía.

Si ahora quisiéramos informar sobre la filosofía para decir de la manera más prolija qué es, este empeño seguiría siendo una empresa infructuosa.

Sin embargo, aquel que traba relaciones con ella debe saber al menos algunas cosas. Lo que hay que saber puede decirse brevemente.

Todo preguntar esencial de la filosofía permanece necesariamente inactual. Y esto es así o bien porque la filosofía se proyecta mucho más allá de su momento correspondiente o bien porque reanuda el presente con lo que había sido anteriormente y en el origen. El filosofar siempre será un saber que no sólo no puede ajustarse al tiempo actual sino que, al contrario, somete el tiempo a sus criterios.

La filosofía es esencialmente inactual por pertenecer a esos escasos asuntos cuyo destino siempre será el no poder encontrar

una resonancia inmediata en su momento correspondiente y no poder hacerlo siquiera nunca lícitamente. Cuando aparentemente ocurre algo semejante, cuando la filosofía se convierte en una moda, entonces o bien no se trata realmente de filosofía o bien ésta se desgastará en una interpretación errónea en función de necesidades del momento y de cualquier clase de intenciones que le son extrañas.

Por eso, la filosofía tampoco consiste en un saber que se pueda aprender inmediatamente, como los conocimientos artesanales y técnicos, o que se pueda aplicar inmediatamente, como los conocimientos económicos o profesionales en general, contabilizando en cada caso su utilidad.

Mas, lo inútil, sin embargo y precisamente por serlo, puede constituir un poder. Aquello que no conoce la resonancia inmediata en la realidad cotidiana, puede hallarse en la más íntima armonía con el acontecer auténtico de un pueblo dentro de su historia. Incluso puede constituir su voz anticipatoria o presonancia <*Vor-klang*>. Lo inactual tendrá su propio tiempo. Eso vale para la filosofía. Por ello no se puede averiguar lo que es su tarea en sí misma y en general y lo que, por consiguiente, se le debe exigir. Cada grado y cada comienzo de su despliegue lleva en sí su propia ley. Sólo se puede decir lo que la filosofía no puede ser ni cumplir.

Hemos formulado una pregunta: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» Hemos reclamado esta pregunta como la primera. Hemos aclarado en qué sentido la entendemos como primera.

Por tanto, aún no hemos preguntado la pregunta. Nos hemos desviado enseguida para emprender una discusión sobre ella. Es una clarificación necesaria, porque el preguntar de esta pregunta no se puede comparar con lo acostumbrado. Partiendo de ella, no se da una transición progresiva por la que esta pregunta lentamente se nos hiciera más familiar. De ahí que deba ser presentada <*vor-gestellt*> de antemano. Por otro lado, mientras presentamos la pregunta y hablamos de ella, no debemos aplazar o incluso olvidar el preguntar mismo.

Por esta razón terminamos la observación preliminar con estas clarificaciones de la lección de hoy.

Toda forma esencial del espíritu se encuentra en la ambigüedad. Cuanto más incomparable permanece frente a otras formas,

tanto más complejos son los errores de la interpretación que se hace de ella.

La filosofía es una de las pocas posibilidades y a veces necesidades autónomas y creadoras de la existencia histórica humana. Son incontables las interpretaciones erróneas que circulan sobre la filosofía y, pese a todo, no dejan de ser vagos y lejanos aciertos.

Aquí sólo nombraremos dos, las dos que son importantes para clarificar la situación actual y futura de la filosofía.

La primera de las interpretaciones erróneas consiste en exigir demasiado a la esencia de la filosofía. La segunda tiene que ver con una inversión del sentido de su rendimiento.

Para dar una aproximación muy rudimentaria, la filosofía apunta siempre a los primeros y últimos fundamentos del ente y lo hace de manera tal que el hombre mismo experimenta, de forma relevante, una interpretación y definición de su meta en tanto existencia humana. De ahí que se propague fácilmente la apariencia de que la filosofía pudiera y debiera proporcionar los fundamentos para la existencia histórica actual y futura y para la época de un pueblo, fundamentos sobre los que luego debiera construirse la cultura. Semejantes expectativas y demandas, sin embargo, exigen demasiado a la capacidad y esencia de la filosofía. Generalmente, esta desmesura de las exigencias se muestra en forma de una crítica a la filosofía. Se dice por ejemplo: «puesto que la metafísica no participó en la preparación de la Revolución, hay que rechazarla». Esto es tan ingenioso como aducir que, como no se puede volar con un banco de carpintero, hay que declararlo en desuso. La filosofía nunca puede proporcionar *inmediatamente* las fuerzas y modalidades de los efectos y ocasiones que producen una situación histórica, y no lo puede hacer por el mero hecho de que, de manera inmediata, sólo concierne a unos pocos. ¿Quiénes son esos pocos? Son los que transforman y transponen las cosas con su labor creadora. Sólo de manera mediata y por rodeos nunca influenciables en su dirección, la filosofía tiene una repercusión más amplia, de manera que, finalmente, en algún momento, cuando ya hace tiempo que fue olvidada como filosofía originaria, desciende al nivel de una evidencia de la ex-sistencia.

Lo que, por el contrario, puede y debe ser la filosofía según su esencia es esto: un pensar que inaugura caminos y perspectivas de un saber que establece criterios y prioridades; que permite a un pueblo comprender y cumplir su existencia dentro del mundo

histórico-espiritual. Se trata de aquel saber que enciende, conmina y constriñe todo preguntar y conjeturar.

La segunda interpretación errónea que mencionamos es la inversión del sentido del rendimiento de la filosofía. Ya que ésta no puede proporcionar ninguna fundamentación a la cultura, que al menos contribuya —según esta opinión— a facilitar su construcción, ya sea ordenando la totalidad del ente en sinopsis y sistemas, para poner al alcance del uso una visión del mundo a modo de un mapamundi de las posibles y distintas cosas y ámbitos de cosas, permitiendo así una orientación general y homogénea, ya sea asumiendo en particular el trabajo de las ciencias, elaborando la reflexión sobre las premisas, conceptos básicos y axiomas de aquéllas. Se espera de la filosofía el fomento y hasta la aceleración de la empresa práctico-técnica de la cultura, en el sentido de la oferta de un alivio.

Mas la filosofía, por su esencia, nunca facilita más las cosas sino que las dificulta. Y no lo hace por razones accidentales, acaso porque lo que transmite pareciera extraño o alocado al entendimiento común. Lo que supone una agravación de la dificultad <*Erschwerung*> de la ex-sistencia histórica y con ello, en realidad, del ser como tal, es, por el contrario, el auténtico sentido del rendimiento de la filosofía. La agravación de la dificultad devuelve a las cosas, al ente, su peso (el ser). ¿Y por qué esto es así? Porque la agravación de la dificultad constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales para el surgimiento de todo lo grandioso, en lo que incluimos, por encima de todo, el destino de un pueblo histórico y de sus obras. Pero sólo hay destino allí donde la ex-sistencia está dominada por un saber verdadero acerca de las cosas. Los caminos y perspectivas de este saber los abre precisamente la filosofía.

La manera de fomentar al máximo las interpretaciones erróneas que permanentemente asedian la filosofía es nuestro quehacer, el de los profesores de filosofía. Su ocupación habitual y también legítima e incluso útil consiste en transmitir un cierto conocimiento, adecuado a la formación, de la filosofía que se ha producido hasta ahora. Esta ocupación causa entonces la impresión de que ella misma fuera la filosofía mientras que, en el mejor de los casos, sólo es la ciencia de la filosofía.

La mención y rectificación de las dos interpretaciones erróneas comentadas no puede pretender que ahora, de forma inmediata, ustedes tengan ya una relación clara con la filosofía. Pero al menos deben comenzar a desconfiar y a sospechar precisamente cuando los juicios más corrientes e incluso las supuestas experiencias les asaltan de improviso. Esto suele suceder de manera totalmente inocua, con el efecto de que esos juicios se imponen más rápidamente todavía. Creemos hacer personalmente la experiencia y se nos confirma fácilmente que la filosofía «no ofrece resultados»; «no se puede hacer nada con ella». Estas dos frases hechas que circulan especialmente en los ambientes de catedráticos e investigadores de las ciencias positivas, son expresión de constataciones indiscutiblemente acertadas. Quien intenta probar frente a ellos que la filosofía finalmente sí «ofrece resultados», sólo fomenta y consolida la interpretación errónea dominante que consiste en la opinión preconcebida de poder valorar la filosofía según criterios cotidianos, los mismos que se aplican a la utilidad de las bicicletas o a la eficacia de las curas en balnearios.

Una opinión perfectamente legítima y de lo más razonable es la que afirma: «no se puede hacer nada con la filosofía». Lo erróneo, en cambio, sería considerar que el juicio sobre la filosofía pudiera terminarse así. Porque aún sigue un pequeño añadido en forma de una contrapregunta: ya que *nosotros* no podemos hacer nada *con ella*, ¿no haría la filosofía misma, finalmente, algo *con nosotros*, dado el caso de que nos comprometemos con ella? Baste esto para precisar aquello que la filosofía no es.

Al comienzo hemos formulado una pregunta: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» Hemos afirmado que preguntar esta pregunta constituye el filosofar. Cuando nuestro pensar y nuestro mirar nos ponen en camino en dirección a esta pregunta, al comienzo renunciamos a detenernos en cualquier dominio familiar del ente. Pasamos por alto lo que pertenece al orden diario. Nuestro preguntar sobrepasa lo habitual y lo ordinario y bien ordenado en el espacio cotidiano. Nietzsche dijo alguna vez: «Un filósofo es un hombre que vive, ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias.»

Filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario. Puesto que este preguntar, como sólo hemos insinuado, produce una repercusión sobre sí mismo, no sólo lo preguntado es extraordinario sino el preguntar mismo. Esto quiere decir que este preguntar no se halla en el camino, de manera que algún día, de impro-

viso e incluso por un descuido, pudiésemos hallarnos metidos dentro de él. No está tampoco en el orden cotidiano habitual, de tal manera que por algunas exigencias o incluso preceptos estuviéramos obligados a él. Este preguntar ni siquiera se halla en el entorno de la urgente atención y satisfacción de las necesidades dominantes. El preguntar mismo escapa a ese orden. Es totalmente voluntario y se basa plena y propiamente en el misterioso fundamento de la libertad, en aquello que denominamos el salto. El mismo Nietzsche dice: «Filosofía ... es vivir voluntariamente en el hielo y en la alta montaña» (XV, 2). Ahora podemos decir que filosofar es el extraordinario preguntar por lo extra-ordinario.

En la época del primer despliegue decisivo de la filosofía occidental, entre los griegos, gracias a los que se produjo el verdadero comienzo del preguntar por el ente como tal en su totalidad, al ente se lo llamó φύσις. Esta palabra básica que designa el ente, se suele traducir por «naturaleza». Se utiliza la traducción latina *natura*, que de hecho significa «nacer», «nacimiento». Con esta traducción latina ya se margina el significado originario de la palabra griega φύσις y se anula su fuerza nominativa propiamente filosófica. Esto vale no sólo para la traducción latina de *esta* palabra, sino para todas las otras traducciones romanas del lenguaje filosófico griego. El proceso de esta traducción del griego al latín no es nada casual ni inocuo, sino que se trata de la primera etapa del proceso del aislamiento y enajenación de la esencia originaria de la filosofía griega. Las traducciones romanas luego se convirtieron en referencia decisiva para el cristianismo y la Edad Media cristiana. Esta referencia pasó a la filosofía moderna que se mueve en el mundo conceptual de la Edad Media para acuñar luego esas ideas y términos conceptuales corrientes con los que aún hoy en día nos hacemos comprensible el comienzo de la filosofía occidental. Este comienzo se considera como aquello que la actualidad ha dejado atrás como algo supuestamente superado.

Nosotros, empero, pasamos ahora por alto todo este proceso de la desfiguración y decadencia y tratamos de reconquistar la no destruida fuerza nominadora del lenguaje y de las palabras; porque las palabras y el lenguaje no son vainas en las que sólo se envuelven las cosas al servicio de la comunicación hablada y escrita. Sólo en la palabra y en el lenguaje las cosas devienen y son. Por ello, el abuso del lenguaje en el mero palabreo, en los

tópicos y frases hueras, nos priva de la referencia auténtica a las cosas. ¿Qué dice, pues la palabra φύσις ? Expresa lo que se abre por sí solo (p. ej., el abrirse de una rosa), lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo; en breves palabras, lo que impera <*walten*> en tanto inaugurado y permanente. En sentido lexical, φύσειν significa crecer, hacer crecer. ¿Pero qué quiere decir crecer? ¿Acaso significa sólo el in-cremento <*Zu-nehmen*> cuantitativo, el devenir más y mayor?

La φύσις, entendida como el salir o brotar, puede experimentarse en todas partes, por ejemplo en los procesos celestes (salida del sol), en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y hombres desde el vientre materno. Pero φύσις, la fuerza imperante que brota, no significa lo mismo que esos procesos que todavía hoy consideramos como pertenecientes a la «naturaleza». Este salir y sostenerse fuera de sí en sí mismo <*In-sich-aus-sich-Hi-nausstehen*> no se debe considerar como un proceso entre otros que observamos en el ente: la φύσις es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable.

Los griegos no han experimentado lo que es la φύσις en los procesos naturales, sino a la inversa; a partir de una experiencia radical del ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos tenían que llamar φύσις. Sólo sobre la base de tal acceso, pudieron observar la naturaleza en sentido riguroso. Por eso, la palabra φύσις significaba originariamente el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino. Φύσις significa la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. En esta fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el «devenir» como el «ser», entendido éste en el sentido restringido de lo que permanece inmóvil. Φύσις es el producirse (*Ent-stehen*), el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal.

Pero si la φύσις no se entiende, como acontece en la mayoría de los casos, en el sentido originario de una fuerza imperante que brota y permanece, sino en su significación posterior y actual, es decir, como naturaleza, y si se atribuyen además a la naturaleza los procesos del movimiento, como los fenómenos fundamentales

de las cosas materiales, de los átomos y electrones, o sea, aquello que la física moderna investiga como *physis*, entonces se convierte la filosofía originaria de los griegos en filosofía de la naturaleza, en una representación de todas las cosas, según la cual ellas son de índole propiamente material. En este caso, el comienzo de la filosofía griega, como corresponde a un principio entendido en sentido vulgar, da la impresión de ser lo que, también en un término latino, denominamos «primitivo». De este modo, los griegos se convierten, en principio, en una especie mejorada de hotentotes, frente a los cuales la ciencia moderna habría progresado infinitamente. Dejando de lado todo lo absurdo en particular de esta concepción del principio de la filosofía occidental, entendida como primitiva, habrá que decir: esa interpretación olvida que se trata de filosofía, de algo que pertenece a las pocas cosas grandiosas del hombre. Pero lo grande sólo puede empezar como tal. Incluso su comienzo es, precisamente, siempre lo más grande. Lo pequeño comienza en lo pequeño; su dudosa grandeza consiste en empequeñecerlo todo; con lo pequeño comienza la decadencia, que también puede llegar a ser grande en el sentido de la desmesura: de la completa aniquilación.

Lo grandioso tiene grandes comienzos y sólo conserva semejante condición por el libre retorno de su grandiosidad; lo grande, si lo es, también cuando llega a su fin, perece como algo grande. Eso ocurrió con la filosofía de los griegos. Finalizó de modo grandioso con Aristóteles. Sólo el entendimiento vulgar y el hombre mezquino se imaginan que lo grandioso, cuya duración identifican con eternidad, tendría que durar sin término.

Los griegos llamaron φύσις al ente como tal en su totalidad. Sólo al margen cabe mencionar que ya dentro de la filosofía griega se introdujo pronto un uso más restringido de la palabra, sin que desapareciera por ello de tal filosofía aquella significación originaria, tomada de la experiencia, del saber y de la actitud que la caracterizan. Aun en Aristóteles, cuando habla de los fundamentos como tal (véase *Met.* Γ I, 1003 a 27), se conserva el eco del conocimiento de ese significado primigenio.

Pero esta concepción restringida de la φύσις en la dirección de lo físico, no se produjo del modo que nosotros, los contemporáneos, nos imaginamos. A lo físico oponemos lo "psíquico", lo anímico, lo animado, lo viviente. Sin embargo, todo ello, para los griegos y aun en tiempos posteriores pertenecía a la φύσις. Como

manifestación opuesta introdujeron lo que llamaban θέσις, posición, lo puesto, o el νόμος, ley, regla, en el sentido de las costumbres. Pero esto no constituye lo moral, sino que se refiere a lo que afecta a los usos, a lo que se apoya sobre los lazos constituidos a partir de la libertad y sobre lo asentado a partir de la tradición. Es lo que designa el ἦθος, es decir lo concerniente a la libre conducta y actitud, a la configuración del ser histórico del hombre que luego fue degradado por influjo de la moral, al dominio de lo ético.

Φύσις queda restringida a partir de su oposición a τέχνη, que no significa ni arte ni técnica sino «saber», disposición sapiente de la libre planificación y organización y el dominio sobre lo organizado (véase el *Fedro* de Platón). La τέχνη es creación y construcción, en tanto producción a partir de un saber. (Lo esencialmente común de φύσις y τέχνη sólo se podría aclarar en una consideración aparte.) El concepto opuesto a lo físico es, empero, lo histórico, un ámbito del ente también entendido por los griegos en el sentido de la φύσις, aunque el concepto de ésta, originariamente, fue más amplio. Pero eso no tiene en absoluto nada que ver con una interpretación naturalista de la historia. El ente como tal en su totalidad es φύσις; es decir, su esencia y carácter consisten en ser la fuerza imperante que brota y permanece. Esto se experimenta, ante todo, en lo que de alguna manera se impone de modo más inmediato, y que más tarde significó φύσις en sentido restringido: τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά, el ente natural. Cuando se pregunta, en general, por la φύσις, es decir, por lo que es el ente como tal, τὰ φύσει ὄντα da ante todo el punto de referencia; pero de modo que el preguntar no debía detenerse, de antemano, en este o en aquel dominio de la naturaleza, sean cuerpos inertes, plantas o animales, sino que debía ir más allá de τὰ φυσικά.

En griego, «por encima de», «más allá de» se llama μετά. El preguntar filosófico por el ente como tal es μετὰ τὰ φυσικά, pregunta por algo más allá del ente; es metafísica. No importa ahora indagar la génesis de la significación de este término.

La pregunta que caracterizamos como la primera en la jerarquía: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» es por tanto la pregunta metafísica fundamental. La metafísica es el nombre que reciben el centro determinante y el núcleo de toda filosofía.

[Todo esto lo hemos expuesto conscientemente de manera superficial y ambigua, tal como lo requieren los fines de una introduc-

ción. Según la aclaración de la palabra φύσις, ésta significa el ser del ente. Cuando se pregunta περί φύσεως, por el ser del ente, entonces la deliberación sobre la *physis*, la «física», en sentido antiguo, por el hecho de referirse al ser trasciende ya por sí misma el ente τὰ φυσικά. La «física» determina desde los comienzos la esencia y la historia de la metafísica. También en la doctrina del ser como *actus purus* (Tomás de Aquino), o como concepto absoluto (Hegel), o como eterno retorno de la idéntica voluntad de poder (Nietzsche), la metafísica, sin vacilaciones, sigue siendo «física».

La pregunta por el ser como tal tiene, sin embargo, otra esencia y otro origen.

Si seguimos pensando dentro del horizonte de la metafísica y conforme a su índole, podríamos considerar la pregunta por el ser como tal como una reiteración meramente mecánica de la interrogación por el ente como tal. Aunque sería de un orden superior, la pregunta por el ser como tal tampoco sería más que trascendental, en este caso. Con semejante transformación del significado de la interrogación por el ser como tal sólo se ataja el camino para su adecuado despliegue.

Sin embargo, esta modificación del significado se ofrece como conveniente, puesto que en *El ser y el tiempo* hemos hablado de un «horizonte trascendental». Pero lo que allí significaba «trascendental» no se refería a la conciencia subjetiva, sino que se determinaba a partir de la temporalidad extático-existencial del ser-ahí. En cambio, se impone dicha modificación del significado de la pregunta por el ser como tal en el sentido de la uniformidad del preguntar por el ente como tal, ante todo porque el origen esencial de la interrogación por el ente como tal y, con él, la esencia de la metafísica, permanece en la oscuridad. Este hecho lleva a lo indeterminado a todo preguntar que de algún modo se refiera al ser.

Nuestro intento presente de una «Introducción a la metafísica» no pierde de vista esta situación confusa de la «pregunta ontológica».

En la interpretación corriente, dicha «pregunta ontológica» significa preguntar por el ente como tal (metafísica). Sin embargo, pensada desde *El ser y el tiempo*, la pregunta ontológica quiere decir: preguntar por el ser como tal. Este significado del título también es adecuado a su objetivo y al uso de la lengua, pues la «pregunta ontológica», entendida en el sentido de la interrogación

metafísica por el ente como tal, precisamente *no pregunta* temáticamente por el ser, sino que relega a éste al olvido.

Mas, es tan ambiguo hablar de «pregunta ontológica» como del «olvido ontológico». Acertadamente se asegura que la metafísica pregunta por el ser del ente y, por tanto, pareciera necio reprocharle tal olvido del ser.

No obstante, si entendemos la pregunta ontológica en el sentido de la interrogación por el ser como tal, será claro para todo el que medite sobre ello que a la metafísica se le oculta el ser *como tal*, que permanece olvidado de manera tan decisiva que el olvido del ser cae, él mismo, en olvido; es decir, se olvida el desconocido pero constante impulso del preguntar metafísico.

Si para el tratamiento de la «pregunta ontológica» se elige, en sentido indefinido, el título «metafísica», el rótulo de este curso seguirá siendo ambiguo. Porque al principio parecería que el preguntar se atuviera a lo que está en el horizonte del ente como tal, mientras que, desde la primera posición, aspira a separarse de dicho ámbito, para dirigir la mirada, al preguntar, a otro dominio. Por ello, el título del curso es *conscientemente* ambiguo.

La pregunta fundamental del curso no tiene la misma índole que la que guía la metafísica. De acuerdo con el punto de partida de *El ser y el tiempo*, en las lecciones actuales preguntamos por lo *abierto del ser*. (*El ser y el tiempo*, pp. 31 s. y 47 s.) Estar abierto significa: aquello que tiene el carácter de estar descubierto, es decir, la mostración de lo que el olvido ontológico encubre y oculta. Sólo por medio de este preguntar se ilumina también la *esencia* de la metafísica, hasta ahora escondida.]

«Introducción a la metafísica» quiere decir, por tanto: conducir hasta el preguntar de la pregunta fundamental. Ahora bien, las preguntas y más aún las preguntas fundamentales no se hallan tan simplemente como las piedras o el agua. No es algo que se pueda obtener como zapatos o vestidos o libros. Las preguntas *son*, y sólo son cuando se las pregunta realmente. Conducir hasta el preguntar de la pregunta fundamental no es, por eso, un camino hacia algo situado en un lugar determinado, sino que dicha conducción primeramente debe despertar y crear el preguntar mismo. Conducir significa «ir por delante en actitud interrogativa» <*fragendes Vorangehen*>, un preguntar previo <*Vor-frage*>. En esta conducción, esencialmente, no existen conducidos. Cuando

ella se difunde, como ocurre por ejemplo en las escuelas filosóficas, el preguntar no está bien entendido. Tales escuelas sólo pueden existir en el ámbito del trabajo científico-profesional. En éste todo tiene su jerarquía determinada. Semejante labor pertenece también, y hasta necesariamente, a la filosofía, y hoy se ha perdido. Sin embargo, el mejor de los saberes profesionales jamás reemplazará a la fuerza propia del ver, del preguntar y del decir.

«¿Por qué es el ente y no más bien la nada?» Esta es la pregunta. El enunciado de la frase interrogativa, incluso el ritmo del decir que cuestiona, no constituye aún preguntar alguno. Podemos verlo en esto: cuando repetimos muchas y sucesivas veces la interrogación, no necesariamente se hace más vivaz y precisa la actitud interrogativa; al contrario, el recitado repetitivo puede conllevar precisamente el embotamiento del preguntar.

Por tanto, aunque la frase interrogativa no sea la pregunta ni el preguntar, no se la debe concebir, sin embargo, como mera forma de comunicación lingüística, en el sentido, por ejemplo, de que esta frase interrogativa sólo fuera el enunciado «acerca de» una cuestión. Cuando les digo: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?», la intención de mi preguntar y decir no es la de comunicarles el hecho de que ahora se desarrolla en mí un proceso interrogativo. Por cierto, el enunciado de la frase interrogativa también puede entenderse así, pero entonces no se escucha el preguntar mismo. No se llega en modo alguno a un preguntar compartido con otros ni a un preguntarse a sí mismo. No despierta para nada la actitud interrogativa, ni menos aún un modo de pensar que cuestiona. Este consiste en un *querer* saber. El querer no es en absoluto un mero desear o aspirar. Quien desea saber, aparentemente también pregunta, pero no va más allá del decir la pregunta: precisamente termina allí donde comienza propiamente la interrogación. Preguntar es querer saber. Quien quiera, quien ponga toda su existencia en un querer, *está* decidido <*entschlossen*, en el doble sentido de «decidido» y «abierto»>. La decisión no posterga nada, no se sustrae sino que actúa al instante y sin demora. Estar decidido no consiste en llegar a una mera conclusión <*Beschluss*>, sino que es el principio del obrar que decide, anticipa y atraviesa toda acción. El querer consiste en estar decidido. [La esencia del querer es reconducida aquí a la decisión. Pero la esencia del estar decidido reside en el descubrirse <*Ent-borgenheit*> de la ex-sistencia humana para alcanzar la clarificación <*Lichtung*> del ser y de ningún modo en la acumulación de fuerzas de la «acción» (véase *El ser y el tiempo*, § 44 y 60). Pero la relación con el ser consiste en el dejar-ser. Que todo querer ser tenga que fundamentarse en un dejar-ser es algo que extraña al entendimiento (véase el artículo «Vom Wesen der Wahrheit» , 1930.]

Saber significa poder sostenerse en la verdad. La verdad es la manifestación del ente. Según esto, el saber consiste en poder sostenerse en esta manifestación del ente y mantenerse firme en ella. Tener simplemente conocimientos, por amplios que sean, en absoluto es saber. Ni siquiera lo es cuando estos conocimientos, por medio de planes de estudios y de exámenes, se reducen a lo más importante desde el punto de vista práctico. Ni tampoco cuando estos conocimientos, reducidos a las necesidades del uso, fueran cercanos a la vida real, su posesión supondría saber alguno. Aquel que disponga de esos conocimientos y que además se haya entrenado en algunas habilidades y maniobras prácticas, será no obstante un chapucero desorientado frente a la realidad existente, que siempre es diferente de lo que el ciudadano de miras estrechas entiende por próximo a la vida y a la realidad. ¿Por qué? Porque no posee un saber, ya que saber significa *poder aprender*.

El entendimiento común piensa ciertamente que los que saben son aquellos que no necesitan aprender, puesto que ya han terminado su aprendizaje. Pero no es así; sólo sabe aquel que entiende que debe volver a aprender constantemente y el que, a raíz de esta comprensión, haya llegado ante todo a la posición de *poder aprender* siempre. Esto es mucho más difícil que poseer unos conocimientos.

Poder aprender supone poder preguntar. Preguntar significa este querer saber antes aclarado: es la decisión de poder sostenerse en el estado manifiesto y abierto <*Offenbarkeit*> del ente. Puesto que para nosotros en el preguntar se trata de la primera pregunta según la jerarquía, tanto el querer como el saber son manifiestamente de índole *peculiar* y *originaria*. Por esta razón, la *proposición interrogativa* no agotará la pregunta al reproducirla, ni siquiera cuando se la pronuncia con una actitud auténticamente interrogativa y se la escucha con una actitud que participa auténticamente en la interrogación. La pregunta, aunque resuene levemente en la *proposición interrogativa*, pero que sin embargo aún permanezca encerrada y encubierta en ésta, debe desenvolverse

primero. En este desenvolvimiento, la posición interrogativa debe clarificarse, asegurarse y consolidarse por medio del ejercicio.

Nuestra próxima tarea consiste en el *despliegue* de la pregunta «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» ¿En qué dirección puede emprenderse este despliegue? Al principio, la pregunta es accesible en la frase interrogativa. En cierto modo es una estimación global de la pregunta. Por esto se formula en un lenguaje cuya versión es adecuadamente amplia y poco rigurosa. En función de ello, examinaremos nuestra proposición interrogativa. «¿Por qué es el ente y no más bien la nada?» Con ella se plantea propiamente la pregunta. Al planteamiento de la pregunta pertenece: 1. la indicación que determina lo que se *pone en* cuestión, lo que se *inter-roga*; 2. la indicación de aquello que contiene la pregunta dirigida a lo que está puesto en cuestión, o sea, acerca de qué se pregunta. Porque lo interrogado se indica de una manera totalmente unívoca, a saber: el ente. Aquello por lo que se pregunta, lo *preguntado*, es el porqué, es decir, el fundamento. Lo que sigue luego como añadidura en la proposición interrogativa: «...y no más bien la nada», sólo es un apéndice que se introduce casi por sí solo en un decir inicialmente poco riguroso e introductorio, como el añadido propio de un modismo con el que no se dice nada más sobre lo interrogado y la interrogación, un mero adorno retórico. Sin este modismo añadido, que sólo obedece a un exceso del hablar sin rigor, la pregunta es mucho más unívoca y decisiva. «¿Por qué es el ente?» El añadido «¿y no más bien la nada?» no sólo se vuelve superfluo por pretender una formulación más rigurosa de la pregunta, sino aun más porque en general no dice nada. ¿Qué podríamos seguir preguntando acerca de la nada? La nada simplemente es nada. Preguntar por ella es algo fuera de lugar. Sobre todo, no ganamos ni lo más mínimo para el conocimiento del ente con la mención de la nada.

El que habla de la nada, no sabe lo que hace. El que habla de la nada, la convierte en algo con su hablar. De ese modo, al hablar, habla contra aquello que quiere decir. Se contra-dice a sí mismo. Pero un hablar que se contradice viola la regla fundamental del decir (λογος), la «lógica». Hablar de la nada es ilógico. Aquel que habla y piensa de manera ilógica es una persona sin conocimiento científico. Y aquel que, para colmo, habla de la nada dentro de la filosofía, donde la lógica está en su casa, debe enfrentarse a un reproche aun más duro por no haber respetado la regla fundamental de todo pensamiento. Este hablar sobre la nada sólo consiste en frases sin sentido. Además: aquel que toma en serio la nada, se ubica del lado de lo negativo. Con ello fomenta manifiestamente el espíritu de la negación y se pone al servicio de la descomposición. El hablar de la nada no sólo es contrario al pensamiento sino que socava toda cultura y toda fe. Aquello que desprecia el pensamiento en su ley fundamental y que destruye la voluntad constructiva y la fe, es puro nihilismo.

A partir de semejantes reflexiones, haríamos bien en suprimir de nuestra interrogación el superfluo giro: «y no más bien la nada» y en limitar la proposición a la simple y rigurosa fórmula «¿por qué es el ente?»

Nada se opondría si... en la formulación de nuestra pregunta, si al preguntar esta pregunta estuviésemos, en general, tan desvinculados como pueda parecer hasta el momento. Al preguntar la pregunta, empero, nos vemos inmersos en una tradición. Resulta que la filosofía ha preguntado siempre por el fundamento del ente. Con esta pregunta se inició y en esta pregunta encontrará su término, suponiendo que termine en su grandeza y no en forma de una decadencia impotente. Desde el inicio de la pregunta por el ente, ésta va acompañada de la interrogación por lo que no es, por la nada. Y esto es así no sólo de manera exterior, como una manifestación concomitante, sino que la interrogación por la nada se despliega conforme a la extensión, profundidad y originalidad con que se pregunta por el ente. El modo de preguntar por la nada puede establecerse como medida y signo distintivo del modo de preguntar por el ente.

Si tenemos esto presente, la frase interrogativa, formulada al principio «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» parece expresar la pregunta por el ente de manera mucho más adecuada que la abreviada. El hecho de que introduzcamos aquí la mención de la nada no se debe a la falta de rigor y la precipitación del lenguaje, ni tampoco es una invención nuestra, sino sólo el riguroso respeto por la tradición originaria del sentido de la pregunta fundamental.

Hablar de la nada sigue siendo, ciertamente, contrario al pensamiento en general y destructor en particular. Ahora bien, ¿qué haríamos si tanto la preocupación por el debido respeto a las reglas fundamentales del pensamiento como la angustia ante el nihilismo —ambos nos podrían desaconsejar hablar de la nada—

se debieran a un malentendido? Efectivamente, así es; si bien el malentendido que aquí concurre no es casual. Tiene su origen en una ya antigua y predominante incomprensión de la pregunta por el ente. Esta incomprensión, a su vez, se deriva de un *olvido del ser* más y más consolidado.

Aún no está del todo claro y decidido si la lógica y las reglas fundamentales de la misma pueden proporcionar realmente el criterio para la pregunta por el ente como tal. Podría ocurrir lo contrario: que toda la lógica que conocemos y que tratamos como un regalo del cielo se fundamentara sobre una muy determinada respuesta a la pregunta por el ente; de modo que todo pensar que sólo se atenga a las leyes del pensamiento de la lógica tradicional, sea de antemano incapaz de comprender siquiera, desde sí mismo, la pregunta por el ser y menos aún de desplegarla realmente y de conducirla a una respuesta. Cuando se invocan el principio de contradicción y la lógica en general para probar que todo pensar y hablar sobre la nada es contradictorio y por tanto carente de sentido, de hecho sólo en apariencia se trata de rigor y cientificidad. En este caso se considera a la «Lógica» como un tribunal asegurado desde la eternidad y, naturalmente, ninguna persona razonable dudaría de sus competencias, puesto que constituye la primera y última instancia en la administración de la justicia. Quien hable en contra de la lógica, tácita o explícitamente, será por tanto sospechoso de tener una posición arbitraria. Así resulta que se abandona esta mera sospecha aun en tanto argumento y objeción, y toda reflexión ulterior y auténtica se tiene por superada

Efectivamente, no se puede hablar de la nada y tratarla como si fuese una cosa, como ahí fuera la lluvia o una montaña o, en general, un objeto cualquiera. Por principio, la nada sigue siendo inaccesible a toda ciencia. Quien pretenda hablar verdaderamente de ella, tendrá que convertirse necesariamente en acientífico. Pero esto sólo sería una gran desventura si se creyera que el pensamiento científico es el único y propiamente riguroso pensamiento, y que sólo él puede y debe convertirse en criterio del pensamiento filosófico. Sin embargo, la situación de este asunto es a la inversa. Todo pensamiento científico es una forma derivada y luego como tal consolidada del pensamiento filosófico. La filosofía jamás nace de la ciencia o por causa de la ciencia. Jamás

se puede equiparar la filosofía a las ciencias. Antes bien, se antepone a ellas, y no sólo «lógicamente» o dentro de una tabla del sistema de las ciencias. La filosofía se halla en un dominio y orden totalmente diferentes de la ex-sistencia espiritual. La filosofía y su pensar sólo comparten el mismo orden con la poesía; aunque poetizar y pensar tampoco sean lo mismo. Hablar de la nada seguirá siendo repulsivo y un sin-sentido para la ciencia. En cambio, además del filósofo, puede hacerlo el poeta, y ciertamente no porque en la poesía se trabaje con menos rigor —como cree el entendimiento común—, sino porque en la poesía (sólo me refiero a la auténtica y grandiosa) impera una esencial superioridad del espíritu frente a toda mera ciencia. Desde esta superioridad, el poeta habla siempre como si expresara e invocara al ente por primera vez. El poetizar del poeta y el pensar del pensador siempre dejan tanto vacío en el espacio cósmico que cualquier cosa en él pierde por completo su carácter indiferente y banal, ya sea un árbol, una montaña, una casa, el trino de un pájaro.

El verdadero hablar de la nada siempre será excepcional. No se puede convertir la nada en algo común. Sin duda se disuelve cuando se la sumerge en el basto ácido de la mera sagacidad lógica. Por eso, el discurso sobre la nada nunca puede iniciarse sin mediación como, por ejemplo, la descripción de un cuadro. Sin embargo puede señalarse la posibilidad de tal discurso sobre la nada. Quisiera citar aquí un pasaje de una de las últimas obras del escritor Knut Hamsun, «Nach Jahr und Tag» (trad. al alemán 1934, p. 464). Esta obra forma una trilogía junto con «Der Landstreicher» y «August der Weltumsegler» . En «Nach Jahr und Tag» encontramos la descripción de los últimos años y de la muerte de aquel August, en el que se encarna la desarraigada habilidad multifacética del hombre actual, aunque en la forma de una existencia que no puede perder las referencias de lo excepcional porque conserva la autenticidad y superioridad en su desesperada impotencia. Este August, en sus últimos días, se halla solo en la alta montaña. El escritor dice: «Aquí está sentado entre sus dos orejas y escucha el auténtico vacío. Muy extraño, una quimera. En el mar (August había navegado mucho en otros tiempos) algo se movía, y allí se producían ruidos, algo audible, un coro acuático. Aquí, la nada choca con la nada y no está presente, ni siquiera es un hueco. Sólo se puede mover la cabeza con resignación».

A fin de cuentas, la nada posee indudablemente algo muy peculiar. Por ello retomamos nuevamente nuestra frase interrogativa para repasarla preguntando. Y así observaremos si este «y no más bien la nada» representa tan sólo un giro coloquial arbitrariamente añadido que no quiere decir nada, o si, al pronunciarlo aun de manera meramente provisional, ya adquiere un sentido esencial.

Con este fin, nos atendremos inicialmente a la forma abreviada, aparentemente la más simple y más rigurosa de la pregunta: «¿Por qué es el ente?» Cuando preguntamos así, partimos del ente. Este *es*. Es dado, y está delante de nosotros siempre como localizable y también como conocido en determinados dominios. Ahora interrogamos a este ente, dado de antemano y sin mediación, acerca de su fundamento. Así, el preguntar avanza inmediatamente hasta un fundamento. En cierto modo, este procedimiento no es más que la extensión y el engrandecimiento de una manera de hacer, ejercida en lo cotidiano. En algún punto, entre los viñedos, aparece por ejemplo la filoxera, algo indiscutiblemente existente en su presencia material <*vorhanden*>. Entonces se pregunta: ¿por qué se presenta, dónde está su fundamento y cuál es? Así está presente el ente materialmente existente dentro de la totalidad del ente. Se pregunta: ¿dónde está y cuál es su fundamento? De este modo, tácitamente se pregunta por otro ente que es superior. Y en eso, la pregunta ni siquiera apunta aquí al ente como tal en su totalidad.

Si ahora preguntamos usando la fórmula inicial de la pregunta: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?», este añadido impide que nuestra pregunta arranque sin mediación, sólo a partir del no cuestionado ente dado de antemano, y así, apenas comenzando, la pregunta ya va más allá y avanza hasta el fundamento buscado, que también existe. En lugar de ello, por medio de la pregunta, exponemos este ente a la posibilidad del no-ser. El porqué adquiere así un poder y una insistencia muy diferentes en el preguntar. ¿Por qué el ente queda tajantemente separado de la posibilidad del no-ser? ¿Por qué no recae sin más en éste una y otra vez? Ahora, el ente ya no es sencillamente lo existente, sino que comienza a oscilar; y lo hace con independencia de si conocemos el ente con toda certeza o no y de si lo captamos en su plena extensión o no. De ahora en adelante, el ente oscila como tal en cuanto lo ponemos en cuestión. Los extremos de esta oscilación

llegan hasta su más estricta y rigurosa posibilidad contraria: hasta el no-ser y la nada. Asimismo se modifica ahora también la búsqueda del porqué. Esta no se propone proveerse simplemente de un fundamento aclaratorio entre otros posibles para aquello que existe realmente, sino que ahora se busca un fundamento capaz de fundamentar el dominio del ente en tanto superación de la nada. El fundamento en cuestión es interrogado entonces en tanto fundamento de la decisión a favor del ente y contra la nada o, más precisamente, en tanto fundamento de la oscilación del ser que nos sostiene y nos separa de sí, a medias siendo y a medias no siendo, razón por la cual no podemos pertenecer enteramente a ninguna cosa, ni siquiera a nosotros mismos; y sin embargo, la ex-sistencia <*Dasein*> es en cada caso mía <*je meines*>. [La expresión «en cada caso mía» significa: la ex-sistencia me ha sido arrojada para que mi yo-mismo <*Selbst*> sea la ex-sistencia. Ex-sistencia, a su vez, significa: la cura <*Sorge*> del ser, por medio de la cual el ser del ente se abre extáticamente, es decir, no sólo el procurar del ser-humano. La ex-sistencia «es en cada caso mía»: esto no significa que sea puesta por mí ni que se halle separada en un yo singularizado. La ex-sistencia, por su esencial *referencia al* ser en general, es *ella misma*. Este es el significado de la frase a menudo enunciada en *El ser y el tiempo*: «A la ex-sistencia le es imprescindible la comprensión del ser».]

De este modo ya queda mejor precisado que la expresión: «¿...y no más bien la nada?» no es un añadido superfluo de la pregunta propiamente dicha sino que este modismo constituye una parte esencial de toda la frase interrogativa, que en su conjunto expresa una pregunta completamente diferente de la que dice: ¿por qué es el ente? Con nuestra pregunta nos ponemos de tal manera dentro del ente que éste pierde su propiedad de ser comprendido por sí mismo *como tal ente*. En la medida en que el ente comienza a oscilar entre los extremos más rigurosos del «o bien el ente - o bien nada», el preguntar mismo pierde toda base firme. También nuestra ex-sistencia interrogadora comienza a quedar en suspenso y sin embargo se sostiene por sí misma en esta suspensión.

Ahora bien, por medio de nuestro preguntar, el ente no sufre ningún cambio. Sigue siendo lo que es y como es. Nuestro preguntar sólo es un proceso anímico-espiritual en nuestro interior y que, sea cual fuere su desenvolvimiento, en nada puede afectar al

ente. Es cierto que el ente sigue siendo lo que manifiestamente es para nosotros. Pero no obstante, el ente no es capaz de sustraerse a ser cuestionable, es decir que aquello que es y cómo es, también podría no ser. Esta posibilidad no la experimentamos ni mucho menos como algo que sólo añadimos cuando pensamos, sino que es el ente mismo el que manifiesta esta posibilidad; se manifiesta en ella en tanto tal ente. Nuestro preguntar sólo inaugura el dominio para que el ente pueda abrirse dentro de esta condición de ser cuestionable y digno de ser interrogado <*Fragwürdigkeit*>.

Aún es demasiado poco y rudimentario lo que sabemos del evento de ese preguntar. Parece que en él nos pertenezcamos totalmente a nosotros mismos. Sin embargo, es *este* preguntar lo que nos ubica en lo patente, suponiendo que el preguntar se modifique a sí mismo en su interrogación (lo que logra todo preguntar auténtico) y que proyecte un nuevo espacio sobre y a través de todas las cosas.

Se trata sólo de no experimentar las cosas tal como son de manera anticipada y mediante teorías precipitadas, fijándose en lo más próximo y arbitrario. Este trozo de tiza es una cosa extensa, relativamente sólida, configurada con precisión y de color blancuzco, y al ser todo esto y con todo esto es una cosa para escribir. Por muy cierto que sea que a esta cosa le corresponde hallarse aquí, también le corresponde el no poder estar aquí y el no tener la magnitud que tiene. La posibilidad de deslizarse sobre el encerado y de desgastarse no es algo que sólo le añadamos con el pensamiento a la cosa. Ella misma, en tanto este ente, cuenta con dicha posibilidad; de otro modo no sería una tiza, en tanto utensilio para escribir. Análogamente, cualquier ente lleva consigo, en cada caso de modo diferente, tal posibilidad. Ese ser-posible le pertenece a la tiza. Implícitamente, ella misma posee una determinada aptitud para un uso determinado. Ciertamente, estamos acostumbrados y tendemos a decir, tratándose de la búsqueda de estas posibilidades de la tiza, que no las vemos ni palpamos. Pero esto es un prejuicio. La eliminación de éste pertenece al despliegue de nuestra pregunta. Ella sólo tiene que inaugurar, por ahora, la manifestación del ente en su oscilación entre el no-ser y el ser. En tanto el ente resiste a la más extrema posibilidad del no-ser, está en el ser, aunque sin haber sobrepasado y superado nunca la posibilidad del no-ser.

De improviso estamos hablando sobre el no-ser y el ser del

ente, sin haber precisado cómo aquello que llamamos así se comporta con respecto al ente mismo. ¿Acaso son ambos lo mismo? ¿Son lo mismo el ente y su ser? ¡Hay que diferenciarlos! ¿Qué es, por ejemplo, en este trozo de tiza el ente? Esta pregunta misma ya es ambigua, porque la palabra «ente» se puede entender según dos puntos de vista, tal como la expresión griega τὸ ὄν. El ente significa, en primer lugar, *lo que en* todos los casos es entitativo <*seiend*>, en particular esta masa blancuzca de tal y cual forma, blanda y quebradiza. En segundo lugar, «el ente» significa aquello que, por así decirlo, «hace» que lo así llamado sea un ente y no más bien un no-ente; aquello que en el ente, si lo es, constituye el ser. Conforme a esta doble significación de la palabra griega τὸ ὄν, el «ente» apunta con frecuencia a su segundo significado; por tanto, no al ente mismo, *lo que* es entitativo, sino a «lo que es», la entidad, el ser-ente, el ser. En cambio, en su primer significado, el «ente» designa todas o cada una de las cosas en sí mismas, con respecto a ellas mismas y no con respecto a su entidad, es decir, a la οὐσία.

La primera significación de τὸ ὄν quiere decir τὰ ὄντα (*entia*); la segunda, τὸ εἶναι (*esse*). Hemos enumerado qué es el ente en el trozo de tiza. Pudimos encontrarlo con relativa facilidad. Además pudimos ver fácilmente que el trozo de tiza también podía no ser, que éste, en último término, no necesitaba estar aquí ni ser en general. Pero entonces, a diferencia de lo que está en el ser pudiendo recaer en el no-ser, ¿cómo se diferencia el ser del ente? ¿Acaso el ser es lo mismo que el ente? Reiteramos, pues, la pregunta. Pero la enumeración anterior no incluía al ser, sino que sólo lo hemos nombrado como: masa material, blancuzca, de poco peso, de tal o cual forma, quebradiza. Ahora bien: ¿dónde localizamos el ser? Este, sin duda, le debe pertenecer a la tiza, puesto que ella misma *es* esta tiza.

El ente nos sale al encuentro por todas partes, nos rodea, nos sostiene y nos somete, nos encanta y nos colma, nos realza y nos decepciona. Pero, con todo eso, ¿dónde está y en qué consiste el ser del ente? Podríamos responder que esta diferencia entre el ente y su ser podría tener a veces cierta importancia en sus aspectos lingüístico y de significado; tal distinción se puede realizar en el mero pensar, es decir, en el re-presentar y opinar, sin que esta diferenciación le corresponda en el ente a algo que sea. Pero, incluso esta diferencia sólo pensada es problemática, pues sigue

siendo oscuro *qué es aquello* que se deba pensar bajo el nombre «ser». En cambio basta con conocer el ente y asegurarse del dominio sobre él. Diferenciar además el ser de éste es algo artificioso y que a nada conduce.

Ya hemos hecho algunas observaciones sobre la frecuente pregunta de qué se gana con tal diferenciación. Ahora sólo consideramos nuestro propósito. Preguntamos: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» En apariencia, en esta pregunta también nos atenemos sólo al ente y evitamos la vacía cavilación acerca del ser. Pero, ¿qué es lo que preguntamos propiamente? Preguntamos por qué es el ente como tal. Por tanto, preguntamos por el fundamento debido al que el ente *es* y es *lo que es* y debido al que *no es* más bien la nada. En el fondo preguntamos por el ser. Pero ¿cómo lo hacemos? Preguntando por el ser del ente, interrogamos al ente con referencia a su ser.

Pero, en tanto aún nos mantenemos en el preguntar, en verdad ya nos anticipamos preguntando <*vor-fragen*> por el ser con respecto a su fundamento, aunque esta pregunta aún no está desplegada y aún no se haya decidido acerca de si el ser mismo no sería, ya en sí mismo, fundamento y fundamento suficiente. Si planteamos esta pregunta como la primera en jerarquía, ¿debe ocurrir eso sin que sepamos qué pasa con el ser y en qué se diferencia del ente? Sin embargo, ¿cómo podemos siquiera preguntar por el fundamento del ser del ente y, más aún, hallarlo, si no hemos concebido, entendido y captado suficientemente el ser mismo? Este propósito debería permanecer tan falto de perspectivas como si alguien quisiera averiguar la causa y fundamento de un incendio y afirmase que fuera innecesaria una inspección del desarrollo y del lugar del incendio.

De ello resulta que la pregunta: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» nos obliga a la pregunta previa: *¿Qué pasa con el ser?*

Preguntamos ahora por algo que apenas concebimos, que aún sigue siendo para nosotros un mero sonido verbal que, en la continuación de nuestro preguntar, implica el peligro de que podamos acabar por ser víctimas de una mera idolatría de palabras. Por ello aún se hace más necesario el aclarar previamente lo que pasa con el ser y con nuestra comprensión del ser. En eso, ante todo, es importante que nos demos cuenta una y otra vez de que nosotros no podemos captar de manera inmediata el *ser* del

ente propiamente dicho, ni a partir del ente ni dentro de él, ni en general en parte alguna.

Algunos ejemplos podrán ayudarnos. Allí, al otro lado de la calle, se encuentra el edificio del Instituto de Bachillerato. Se trata de algo que es. Desde el exterior, podemos observar detenidamente el edificio desde cada uno de sus costados; en su interior, podemos recorrerlo desde el sótano hasta la azotea y consignar todo lo que allí se nos presenta: pasillos, escaleras, aulas y muebles. Encontramos el ente en todas partes e incluso en una ordenación muy determinada. Mas ¿dónde está el ser de este Instituto? El Instituto *es*, sin duda. El edificio *es*. Si algo pertenece a este ente, justamente es su ser, y no obstante, no lo encontramos dentro del ente.

El ser tampoco consiste en el hecho de que nosotros contemplemos el ente. El edificio se levanta allí aunque no lo contemplemos. Sólo podemos encontrarlo porque ya *es*. Además, no parece que el ser de este edificio sea en modo alguno el mismo para todos. Para nosotros, que lo contemplamos o que pasamos por delante de él, es diferente de lo que es para los alumnos sentados en su interior, no sólo porque ellos lo vean desde el interior, sino porque para ellos el edificio es propiamente lo que es y tal como es. El ser de estos edificios casi se puede oler y a menudo, aun después de décadas, la nariz conserva su olor. El olor nos proporciona el ser de este ente de un modo mucho más inmediato y verdadero de lo que podría transmitirlo cualquier descripción o inspección. Por otro lado, la permanencia del edificio no reside en este aroma que se extiende sin que podamos localizarlo.

¿Qué pasa con el ser? ¿Se puede ver? Al ente lo vemos, como esta tiza. ¿Pero vemos al ser como vemos los colores, la luz y la oscuridad? ¿O acaso oímos, olemos, saboreamos o palpamos el ser? Oímos las motocicletas en su veloz recorrido a lo largo de la calle. Oímos el planeo de la gallinas silvestres por encima del monte alto. Sin embargo, propiamente sólo oímos el ruido del traqueteo de los motores y el ruido que producen las gallinas silvestres. Por lo demás incluso resulta difícil y deshabitual describir el ruido puro, porque no es lo que oímos comúnmente. Tomando como referencia el mero ruido, siempre oímos *más*. Oímos el ave que vuela aunque, en sentido estricto, habría que decir que una gallina silvestre no es algo audible, no es ninguna clase de tono que pudiese integrarse en la escala. Y lo mismo

ocurre con los demás sentidos. Tocamos terciopelo o seda: los vemos sin más como cosas que son de tal o cual manera. Una es de distinta manera entitativa que la otra. ¿En qué reside y en qué consiste el ser?

Pero es preciso que observemos aspectos más diversos y que tengamos en cuenta el entorno más restringido y más amplio que nos rodea y en el que nos encontramos diariamente y a cada hora, a sabiendas o sin saberlo, un entorno que modifica sin cesar sus límites y que, de pronto, se rompe.

Una violenta tormenta que se cierne en las montañas, «es», o lo que aquí significa lo mismo, «era», por la noche. ¿En qué consiste su ser?

A lo lejos, una cadena montañosa bajo un vasto cielo... Tal cosa «es». ¿En qué consiste el ser? ¿Cuándo y a quién se manifiesta? ¿Al viajero que disfruta del paisaje o al labrador que a partir de este paisaje y en él realiza su trabajo diario, o al meteorólogo que debe transmitir el pronóstico del tiempo? ¿Quién de ellos capta el ser? Todos y ninguno. ¿O quizá lo que las mencionadas personas captan de la cadena montañosa bajo el vasto cielo sólo sean, en cada caso, determinados aspectos pero no la cadena montañosa en sí misma y tal como "es", es decir, aquello que constituye propiamente su ser? ¿Quién puede captarlo? ¿O sería contradictorio, contrario al sentido del ser, preguntar en general por aquello que es en sí mismo detrás de aquellos aspectos? ¿Se apoya el ser en esos aspectos?

El portal de una iglesia protorrománica es un ente. ¿Cómo y a quién se le revela su ser? ¿Al especialista del arte que la examina y fotografía en una visita o al abad que entra por el portal con sus monjes cuando se celebran fiestas, o a los niños que un día de verano juegan en su sombra? ¿Qué es el ser de este ente?

Un Estado *es*. ¿En qué consiste su ser? ¿Acaso en el hecho de que la policía detenga a un sospechoso, o en el de que en el Ministerio del *Reich* tecleen tantas o cuantas máquinas de escribir al dictado de los secretarios de Estado y consejeros ministeriales? ¿O acaso «es» el Estado en las entrevistas del *Führer* con el ministro inglés de relaciones exteriores? El Estado *es*. Pero, ¿dónde reside su ser? ¿Se halla el ser realmente en alguna parte?

Aquel cuadro de van Gogh: un par de zapatos rústicos, nada más. De hecho, la imagen no representa nada. Sin embargo, uno se encuentra enseguida a solas con lo que allí *es*, como si uno

mismo, al caer la tarde otoñal, regresara cansado del campo a casa, con el pico en la mano y a la débil lumbre de las últimas brasas de la hojarasca de patata quemada. ¿Qué es aquí lo que *es*? ¿La tela? ¿Los trazos del pincel? ¿Las manchas de color?

En todo lo que acabamos de mencionar, ¿qué es el ser del ente? ¿Cómo podemos pasearnos y vaguear en el mundo con nuestras estúpidas arrogancias y astucias?

Todo lo que hemos citado es; y no obstante, cuando queremos aprehender el ser, siempre terminamos como si asiéramos el vacío. El ser por el que aquí preguntamos, casi es como la nada, cuando lo que queríamos era defendernos en todo momento y precavernos contra la exigencia de tener que decir que todo lo que es, *no es*.

Mas el ser sigue siendo inlocalizable, casi como la nada, o, en último término, *exactamente* como ella. Entonces, la palabra «ser» finalmente es vacía. No quiere decir nada efectivo, palpable, real. Su significado es un vapor irreal. A fin de cuentas, Nietzsche habría tenido toda la razón cuando denominó a estos «conceptos supremos», como el del «ser», «el último humo de la realidad evaporada» (*Götzendämmerung*, VIII, 78). ¿Quién quisiera correr tras semejante vapor, cuyo significado verbal sólo es el nombre de un gran error? «Efectivamente, hasta ahora nada ha tenido un poder de convicción más ingenuo que el error del ser [...]» (*Ibíd.* VIII, 80)

El ser... ¿un vapor y un error? Lo que Nietzsche dice aquí del ser no es una observación marginal, arrojada en la embriaguez del trabajo preparatorio de su obra definitiva, que nunca concluyó. Al contrario, desde los tiempos más remotos de su trabajo filosófico, ésta fue la concepción que lo orientó. Ella sostiene y determina su filosofía desde la raíz. Pero esta filosofía todavía hoy ha podido preservarse de todas las torpes y ridículas impertinencias del cortejo de escribientes cada vez más numerosos que la rodean. Y esta obra ni siquiera parece haber superado todavía los peores abusos. Al hablar aquí de Nietzsche, todo eso no debe interesarnos, ni tampoco una ciega heroización. La tarea es demasiado decisiva y, al mismo tiempo, demasiado sobria para distraerse con todo eso. Su finalidad es desplegar primeramente por completo lo que Nietzsche mismo elaboró, antes de emprender un ataque realmente comprometido con él. El ser: ¡vapor y error! De ser así, la única consecuencia que nos quedaría sería

que también renunciáramos a la pregunta «¿por qué es el ente como tal en su totalidad y no más bien la nada?» Pues ¿qué pretendería aún esta pregunta, si aquello que pone en cuestión sólo es vapor y error?

¿Dice Nietzsche la verdad? ¿O bien es él mismo una última víctima de un antiguo error y una larga negligencia, pero en cuanto tal víctima el testimonio no reconocido de una nueva necesidad?

¿Es a causa del ser que sea tan confuso, depende de la palabra que permanezca tan vacía o de nosotros que, pese a nuestros esfuerzos y nuestro acoso del ente, no obstante hemos caído fuera del ser? ¿Y si esto no fuese así por nuestra intervención ni por la de nuestros antepasados más próximos y más lejanos, sino por un acontecimiento que desde sus comienzos atraviesa la historia de Occidente, un acontecimiento que no alcanzaron las miradas ni de todos los historiadores juntos y que sin embargo ocurre, antiguamente, hoy y en el futuro? ¿Sería posible eso, de que el hombre, que los pueblos, en sus más grandes aventuras y maquinaciones, estén relacionados con el ente y, sin embargo, se hayan caído fuera del ser hace mucho tiempo y sin saberlo, y que ese fuera el fundamento último y más poderoso de su decadencia? [véase *El ser y el tiempo* § 33, 179 ss.].

Se trata de preguntas que no planteamos incidentalmente ni en función de sentimentalismos o de visiones del mundo, sino que nos obligan a formular aquella pregunta previa, surgida necesariamente de la pregunta principal: ¿qué pasa con el ser? Tal vez se trate de una pregunta sobria, pero ciertamente también de una pregunta inútil. Pero aun así es una *pregunta, la* pregunta: ¿es el «ser» meramente una palabra de un significado evanescente o es el destino espiritual de Occidente?

Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal. Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda «asistir» simultáneamente a un

atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?

La decadencia espiritual del planeta ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan sólo como tal esa decadencia [entendida en relación con el destino del «ser»]. Esta simple constatación no tiene nada que ver con un pesimismo cultural, aunque ciertamente tampoco con el optimismo; porque el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, el odio que desconfía de cualquier acto creador y libre, han alcanzado en toda la Tierra una dimensión tal que categorías tan pueriles como pesimismo u optimismo se han vuelto ridículas desde hace tiempo.

Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico. Pero este pueblo sólo convertirá en destino esta destinación, de la que estamos seguros, cuando encuentre *en sí mismo* una resonancia, una posibilidad de resonancia para este destino, al comprender de manera creadora su propia tradición. Todo esto implica que este pueblo, en tanto histórico, se ubique a sí mismo, y por tanto a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser. Precisamente en la medida en que la gran decisión sobre Europa no debería tomarse por la vía de la destrucción, sólo puede tomarse esta decisión por medio del despliegue de nuevas fuerzas históricas y *espirituales*, desde el centro.

Cuando preguntamos: ¿qué pasa con el ser?, esto no significa nada menos que repetir y *re-tomar* (*wieder-holen*) el comienzo de nuestra ex-sistencia histórico-espiritual, para convertirlo en otro comienzo. Esto es posible. Es incluso la forma de la historia que da la medida, puesto que arranca desde el acontecimiento funda-

mental. Ahora bien, un comienzo no se repite con la vuelta atrás a lo que él es en tanto lo anterior y ahora conocido y meramente imitable, sino en tanto se recomienza el principio de manera *más originaria* y se asume todo lo extraño, oscuro e inseguro que conlleva un comienzo verdadero. La repetición, tal como la entendemos nosotros, es todo menos la corregida continuación de lo habido hasta ahora y con los medios de lo habido.

La pregunta: ¿qué pasa con el ser? está incluida como pregunta previa en nuestra pregunta principal: «¿por qué el ente y no la nada?» Si ahora empezamos a averiguar lo que está en cuestión en la pregunta previa, es decir el ser, entonces la expresión de Nietzsche se nos presenta inmediatamente en su plena verdad. Porque, bien mirado, ¿acaso «el ser» nos significa más que un mero sonido verbal, un sentido indeterminado, inasible como el humo? Desde luego que la intención del juicio de Nietzsche es puramente peyorativa. El «ser» para él es un engaño que no debería haberse producido nunca. ¿Es el «ser» algo indeterminado, que se evanece como el humo? Efectivamente, así es. Mas, no vamos a sustraernos a este hecho. Al contrario, debemos intentar clarificar esta situación de hecho para poder medir todo su alcance.

Con nuestro preguntar entramos en un territorio en el que el ser es la condición previa fundamental para recuperar el arraigamiento de la existencia histórica. Tendremos que preguntar por qué el hecho de que para nosotros «el ser» sigue siendo un mero vapor verbal, se actualiza precisamente ahora, y si o por qué existe desde hace mucho tiempo. Tenemos que aprender a saber que este hecho no es tan inocuo como parece cuando se constata por primera vez. Porque, al fin de cuentas, eso no se debe a que la palabra «ser» no sea más que un sonido y que su significado siga siendo vaporoso, sino que obedece al hecho de que hemos caído fuera de aquello que esta palabra expresa y que por ahora no encontramos el camino de retorno; es por ésta y por ninguna otra razón que la palabra «ser» no coincide con nada, y que, cuando queremos asir algo, todo se disuelve como una nube desgarrada bajo los rayos del sol. Por ser así, nosotros *preguntamos* por el ser. Y si *preguntamos* es porque sabemos que a un pueblo nunca le han caído las verdades como regalos en el regazo. Esta pregunta sigue siendo inevitable aunque no se la pueda ni quiera entender planteándola de una manera *aun más* originaria.

Ciertamente, con aparente lucidez y superioridad, se puede esgrimir un antiguo y conocido argumento: que el «ser» es el concepto más general. Su ámbito de vigencia lo abarca todo, incluso la nada, que en tanto algo pensado y dicho también *es* algo. De ello resulta que más allá del ámbito de vigencia de este concepto más general del «ser», en el sentido más estricto de la palabra, no hay nada desde lo que el ser mismo pudiese recibir una determinación ulterior. Hay que conformarse con esta generalidad máxima. El concepto «ser» es algo último. Y también es algo que corresponde a una ley lógica que dice: cuanto más amplio es un concepto según su alcance —¿y qué podría ser más amplio que el concepto «ser»?— tanto más indeterminado y vacío será su contenido.

Estos razonamientos convencen inmediatamente y sin restricciones a cualquier persona normal que piense; y todos queremos ser personas normales. Mas, lo que ahora está en cuestión es si la definición del ser como concepto más general acierta con la esencia del ser o más bien la interpreta tan equivocadamente desde un principio que el preguntar mismo carece de perspectiva. Porque la cuestión es ésta: si el ser sólo puede ser válido como el concepto más general, presente inevitablemente en todos los demás conceptos particulares, o si el ser no es de una índole totalmente diferente y, por tanto, todo menos el objeto de una «ontología», suponiendo que se entienda esta palabra en el significado tradicional.

El rótulo «ontología» sólo se acuñó en el siglo XVII. Lo que designa es la formación de la tradicional doctrina del ente para una disciplina de la filosofía y una especialidad dentro del sistema filosófico. La doctrina tradicional, a su vez, es el análisis y el ordenamiento académico de aquello que para Platón y Aristóteles y luego nuevamente para Kant, era una *pregunta*, aunque ya no una pregunta originaria. En este sentido se usa la palabra «ontología» aun hoy en día. Bajo este título, la filosofía elabora el ordenamiento y la exposición de cada una de las especialidades dentro de su sistema. Sin embargo, también se puede tomar la palabra «ontología» en el «sentido más amplio», «sin apoyarse en orientaciones y tendencias ontológicas» (véase *Sein und Zeit*, 1927, p. 11 arriba). En este caso, «ontología» significa el esfuerzo de llevar el ser a la palabra, y concretamente mediante el recorrido por la pregunta ¿qué es del ser? (no sólo del ente como tal). Puesto que esta pregunta no ha encontrado hasta ahora ninguna

reacción de consonancia ni mucho menos una resonancia, sino que incluso es rechazada explícitamente por los diversos círculos de la filosofía académica erudita que tiende a una «ontología» en el sentido tradicional, podría ser bueno prescindir de ahora en adelante del uso del título «ontología» y de «ontológico». Aquello que en su manera de preguntar está separado por todo un universo, tampoco ha de llevar el mismo nombre.

Cuando *preguntamos* la pregunta: ¿qué es del ser?, ¿qué es el sentido del ser?, no lo hacemos para establecer una ontología de estilo tradicional o para demostrar críticamente los errores de sus intentos anteriores. Se trata de algo totalmente distinto. Se trata de reconducir la existencia histórica del hombre, y por tanto siempre también la nuestra propia y futura, al poder del ser originario que hay que inaugurar, dentro de la totalidad de la historia que nos es asignada; todo eso, ciertamente, sólo dentro de los límites en que la capacidad de la filosofía puede lograr algo.

En la pregunta fundamental de la metafísica: «¿Por qué es el ente y no más bien la nada?» hemos aislado la pregunta previa: ¿Qué es del ser? La relación de ambas preguntas requiere una precisión, ya que es muy peculiar. Generalmente se resuelve una pregunta previa con anterioridad y al margen de la pregunta principal, aunque en función de ésta. Pero, por principio, las preguntas filosóficas nunca se resuelven de tal manera que se las pudiese archivar algún día. La pregunta previa de ninguna manera es aquí exterior a la pregunta fundamental, sino que está dentro de ese preguntar, algo comparable con el fuego del hogar, es el hogar que alimenta todo preguntar. Esto quiere decir: para el primer preguntar de la pregunta fundamental todo depende de que, en el preguntar de la pregunta previa, ocupemos la posición fundamental decisiva y que conquistemos y aseguremos la actitud que aquí es esencial. Por ello hemos establecido una relación entre la pregunta por el ser y el destino de Europa, en el que se decide el destino de la Tierra, y donde, para Europa misma, nuestra existencia histórica resulta central.

La formulación de la pregunta es:

¿Es el ser una mera palabra y su significado una humareda, o contiene lo que se nombra con la palabra «ser» el destino espiritual de Occidente?

Esta pregunta puede sonar violenta y exagerada para muchos oídos. Con cierto esfuerzo aun podemos imaginar que la discusión

de la pregunta por el ser, muy de lejos y de manera muy mediatizada, finalmente pueda estar también en relación con la pregunta decisiva para toda la Tierra; pero nunca de modo que la posición fundamental y la actitud de nuestro preguntar puedan quedar inmediatamente determinados por la historia del espíritu de la Tierra. Puesto que es nuestra intención poner en marcha el preguntar de la pregunta previa, se trata de mostrar ahora que el preguntar de esta pregunta, inmediatamente y desde su fundamento mismo, se mueve junto con y dentro de la pregunta histórica decisiva. Para demostrar que es así y en qué medida lo es, es preciso anticipar un conocimiento esencial en forma de una afirmación.

Afirmamos: el preguntar de esta pregunta previa y, con él, el preguntar de la pregunta fundamental de la metafísica es un preguntar esencialmente histórico. ¿Pero la metafísica y la filosofía no se convierten así en una ciencia de la historia? ¿Acaso no investiga la ciencia de la historia lo temporal, y la filosofía, en cambio, lo supratemporal? La filosofía sólo es histórica en la medida en que se realiza, como toda obra del espíritu, en el transcurso del tiempo. En este sentido, empero, la caracterización del preguntar metafísico como histórico no puede distinguir a la metafísica sino tan sólo mencionar algo que se entiende por sí solo. Según esto, o bien la afirmación no significa nada y es superflua o bien es imposible, por ser una mezcla de clases de ciencias profundamente diferentes: filosofía y ciencia de la historia.

A propósito de esto hay que decir:

1. La metafísica y la filosofía no son, en modo alguno una ciencia y no pueden convertirse tampoco en ciencia por el hecho de que su preguntar en el fondo es histórico.

2. La ciencia de la historia, a su vez, como tal ciencia, no determina en absoluto la relación originaria con la historia, sino que siempre presupone ya una tal relación. Sólo por eso, la ciencia de la historia puede desfigurar, interpretar erróneamente y marginar hasta el mero conocimiento del anticuario la relación con la historia que, ella misma, es histórica. Por otro lado, puede proporcionar perspectivas esenciales a la relación con la historia ya fundada, permitiendo así que se conozca el acontecer histórico en su obligatoriedad. Una relación histórica de nuestra ex-sistencia histórica con la historia puede convertirse en objeto y

estado formado de un conocimiento, aunque no necesariamente. Además, no todas las relaciones con la historia pueden objetivarse científicamente y adquirir un estatuto científico, y éste es el caso precisamente en las relaciones esenciales. La ciencia de la historia *nunca* puede *fundar* la relación histórica con la historia. Sólo puede hacer transparente, en cada caso, una relación ya fundada, cimentarla con sus conocimientos, lo cual sin duda es una necesidad esencial para la ex-sistencia histórica de un pueblo instruido, de modo que no es sólo una «utilidad», ni tampoco sólo una «desventaja». Puesto que sólo en la filosofía *—a diferencia de cualquier ciencia—* siempre se configuran referencias esenciales al ente, para nosotros, hoy en día, esta referencia *puede* y hasta *debe* ser una referencia originariamente histórica.

Para comprender mejor nuestra afirmación de que el preguntar «metafísico» de la pregunta previa sea esencialmente histórico, hay que tener presente que historia no significa aquí lo mismo que lo pasado; éste es, precisamente, aquello que ya no acontece. Historia no es tampoco lo puramente actual, que a su vez nunca acontece sino que sólo «pasa», se da y desaparece. La historia como acontecer es el actuar y sufrir que, determinado desde el futuro, asimila lo pasado y atraviesa el presente. Precisamente esto es lo que desaparece en el acontecer.

Nuestro preguntar la pregunta metafísica fundamental es histórico porque inaugura el acontecer de la ex-sistencia del hombre en sus referencias esenciales, es decir, sus referencias con el ente como tal en su totalidad, abriendo así posibilidades no planteadas y futuros, con lo que al mismo tiempo vuelve a vincular la ex-sistencia del hombre a su origen pretérito, endureciendo y dificultándolo de este modo en el presente. Por medio de ese preguntar, nuestra ex-sistencia es invocada en función de su historia en el pleno sentido de la palabra, y es llamada para acercarse a ella y para decidir en ella. Y esto no se produce de manera retroactiva, en el sentido de un aprovechamiento de la moral y la visión del mundo, sino que la posición fundamental y la actitud del preguntar son en sí mismas históricas, se apoyan y sostienen en el acontecer, se pregunta desde éste y en función de éste.

Pero aún no disponemos de la comprensión esencial acerca de la razón por la que este preguntar en sí mismo histórico de la pregunta por el ser pertenece íntimamente incluso a la historia universal de la Tierra. Hemos dicho: en la Tierra, en torno a ella,

se está produciendo un oscurecimiento universal. Sus acontecimientos característicos son: la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, la prevalencia de la mediocridad.

¿Qué significa universo, cuando hablamos del oscurecimiento universal? El universo siempre es un universo *espiritual*. El animal no posee ningún universo, ni tampoco un entorno. El oscurecimiento universal implica el *debilitamiento del espíritu*, su disolución, consunción, represión y falsa interpretación. Intentamos precisar este debilitamiento del espíritu en *uno* de sus aspectos, concretamente en el de la interpretación errónea del espíritu. Decíamos que Europa se halla entre las tenazas formadas por Rusia y América, que en sentido metafísico son lo mismo, es decir, con referencia a su carácter universal y su relación con el espíritu. La situación de Europa es tanto más funesta por cuanto el debilitamiento del espíritu procede de ella misma y —aunque preparado por hechos anteriores— se determina definitivamente a partir de su situación espiritual en la primera mitad del siglo XIX. Lo que nos ocurrió alrededor de aquel tiempo es lo que se llama con preferencia y brevemente el «derrumbe del idealismo alemán». Esta fórmula actúa casi como un escudo de protección, detrás del cual se esconden y encubren la ya iniciada ausencia de espíritu, la disolución de los poderes espirituales, el rechazo de todo preguntar auténtico por los fundamentos y de compromiso con éstos. Porque no fue el idealismo alemán lo que se derrumbó, sino que la época no tenía fuerzas suficientes para estar a la altura de la grandeza, amplitud y originalidad de aquel universo espiritual, es decir, para realizarlo verdaderamente, lo que siempre significa algo distinto que la mera aplicación de sentencias y conocimientos. La ex-sistencia comenzó a deslizarse hacia un universo carente de profundidad, desde el cual lo esencial siempre se dirige y vuelve al hombre, obligándolo así a la superioridad y a actuar desde una posición jerárquica. Todas las cosas acabaron por situarse en el mismo plano, en una superficie parecida a un espejo ciego, que no refleja, que no devuelve ninguna imagen. Como dimensión predominante se impusieron la extensión y el número. El dominio de un saber ya no significó la capacidad y el derroche a partir de una gran abundancia y el dominio de las fuerzas, sino sólo aquello que todo el mundo podía aprender, el ejercicio de una rutina, siempre relacionada

con cierto sudor y esfuerzo. Todo ello se intensificó luego en América y en Rusia, hasta alcanzar el desmesurado etcétera de lo siempre idéntico y lo indiferente hasta tal extremo que lo cuantitativo se transformó en una cualidad peculiar. A partir de ese momento, el predominio de un promedio de lo indiferente ya no es algo sin importancia y meramente aburrido, sino que se manifiesta como la presión de aquello que ataca y destruye toda jerarquía espiritual y la denuncia como mentira. Se trata de la presión de lo que llamamos demoníaco (en el sentido de maldad destructora). Hay varios signos de la avenida de lo demoníaco y también del creciente desconcierto e inseguridad de Europa frente a aquél y en sí mismo. Uno de estos signos es el debilitamiento del espíritu en el sentido de su interpretación errónea, un acontecer en el que nos hallamos inmersos plenamente aún hoy en día. Expongamos brevemente esta interpretación errónea del espíritu en cuatro aspectos.

1. Un hecho decisivo es la reinterpretación del espíritu como *inteligencia* en tanto mero entendimiento en función de la reflexión, del cálculo y de la observación de las cosas dadas de antemano y de su posible modificación y nueva producción complementaria. Este entendimiento es asunto de un mero talento, de un ejercicio y una distribución en masa. El entendimiento sucumbe incluso ante la posibilidad de la organización, lo cual nunca vale para el espíritu. Todos los literatos y estetas profesionales estrechos de miras sólo son una consecuencia tardía y variante del espíritu falsificado en la forma de inteligencia. La mera ingeniosidad no es más que apariencia de espíritu y envoltura de su carencia.

2. El espíritu así falsificado en forma de inteligencia decae al papel de herramienta al servicio de otras cosas, y su manejo se vuelve enseñable y aprendible. Tanto si este servicio de la inteligencia se refiere a la regulación y dominación de las relaciones materiales de producción (como en el marxismo) o, en general, al orden inteligible y a la explicación de todo lo dado y puesto en cada caso (como en el positivismo), como si se realiza en la organización y orientación de la masa vital y la raza de un pueblo, en cualquier caso da lo mismo. El espíritu en tanto inteligencia se convierte en la impotente superestructura de algo diferente de él mismo que, por carecer de espíritu o por ser contrario al espíritu, se toma como lo propiamente real. Si se comprende el espíritu

como inteligencia, como lo hizo el marxismo en su forma más extrema, entonces es perfectamente correcto afirmar, en defensa contra él, que el espíritu, es decir, la inteligencia, debería quedar postergada en el orden de las fuerzas eficientes de la ex-sistencia humana, detrás de la capacitación física sana y del carácter. Pero este orden deja de ser verdadero tan pronto como comprendemos la verdad de la esencia del espíritu. Porque toda fuerza verdadera y belleza física, toda seguridad y osadía de las espadas, pero también toda autenticidad y creatividad del entendimiento se fundamentan en el espíritu y encuentran su dignificación o su decadencia sólo en la medida en que, en cada momento, el espíritu es poderoso o impotente. Él es quien apoya y domina, es lo primero y lo último, y no algo tercero aunque como tal fuese imprescindible.

3. Tan pronto comienza esta errónea interpretación instrumentalista del espíritu, los poderes de la empresa espiritual, como la poesía y las artes plásticas, la construcción de Estados y la religión, entran en el círculo de lo posible y promueven el mantenimiento y la planificación *conscientes*. Al mismo tiempo se comienza a distribuirlos en áreas. El mundo espiritual se convierte en cultura, por medio de cuya creación y conservación el hombre singular trata de alcanzar luego una perfección para sí mismo. Aquellas áreas se convierten en campos de libre actuación que establece sus propios criterios dentro de la importancia que éstos a duras penas alcanzan. Estos criterios, que deciden la validez de la producción y del uso, se llaman valores. Dentro del conjunto de una cultura, los valores culturales sólo aseguran su vigencia limitándose a su propia validez: poesía por la poesía, arte por el arte, ciencia por la ciencia.

En el ejemplo de la ciencia, que aquí en la universidad nos atañe particularmente, se puede observar con facilidad la situación de las últimas décadas que se ha mantenido inalterada pese a alguna acción de limpieza. Si en la actualidad dos concepciones aparentemente divergentes de la ciencia se dan el aire de combatirse mutuamente: la ciencia entendida como saber profesional técnico-práctico y la ciencia en tanto valor cultural, resulta que ambas se mueven, de hecho, en la misma vía decadente de una errónea interpretación y un debilitamiento del espíritu. Sólo se diferencian en el hecho de que la concepción técnico-práctica de la ciencia en tanto saber profesional aún puede atribuirse el

privilegio de una posición clara y consecuente en la situación actual, mientras que la interpretación reaccionaria de la ciencia que resurge en la actualidad y que la entiende como valor cultural, trata de encubrir la impotencia del espíritu por medio de una inconsciente tendencia a la mentira. La ausencia de espiritualidad puede ir incluso tan lejos en su confusión que la interpretación técnico-científica de la ciencia se declara a sí misma simultáneamente como ciencia en tanto valor cultural, de modo que ambas tendencias acaban armonizando perfectamente en la misma carencia de espiritualidad. Si se quiere llamar universidad a la institución en la que se unen las ciencias especializadas, de acuerdo con sus enseñanzas e investigaciones, la universidad sólo subsiste como un nombre, pero ya no es una fuerza originaria de unificación que resulte espiritualmente vinculante. Todavía hoy es válido lo que dije de la universidad alemana en 1929, en mi lección inaugural: «Los dominios de las ciencias están muy separados. Las maneras de tratar sus objetos difieren profundamente. Esta dispersión de múltiples disciplinas sólo se consigue mantener unida hoy en día por medio de la organización técnica de las universidades y las facultades y su significado se conserva gracias a la finalidad práctica de sus disciplinas. En cambio han muerto las raíces de las ciencias que se hunden en su fundamento esencial». (*Was ist Metaphysik?*, 1929, p. 8). Hoy en día, la ciencia es un asunto práctico de obtención de conocimientos y de su transmisión en todos sus ámbitos. Desde ella, en tanto ciencia, no puede comenzar ningún despertar del espíritu. Ella misma lo necesita.

4. La última interpretación errónea del espíritu se basa en las antes nombradas falsificaciones que presentan al espíritu como inteligencia y a ésta como herramienta útil, y a esta herramienta a su vez, junto con lo que es susceptible de ser producido, como el territorio de la cultura. El espíritu como inteligencia apta para fines y el espíritu como cultura se convierten finalmente en cosas de lujo y decoración que se aprecian como algo entre muchas otras cosas, que se exhiben públicamente y que se presentan como prueba de que no se rechaza la cultura y de que no se desea la barbarie. El comunismo ruso adoptó pronto esta táctica propagandística luego de abandonar una posición inicial de mera negación de la cultura.

Frente a estas varias interpretaciones equívocas del espíritu,

nosotros definimos brevemente la esencia del espíritu como sigue (escojo la formulación de mi discurso inaugural como rector, porque, dada la ocasión, lo resume todo muy escuetamente): «El espíritu no es la hueca sagacidad, ni el juego del ingenio sin compromisos, ni la ilimitada dedicación a los análisis intelectuales, ni mucho menos la razón universal, sino que el espíritu es el estar dispuesto de una manera originaria y consciente a la determinación de abrirse a la esencia del ser» («Rektoratsrede», p. 11). El espíritu es el otorgar el poder a las fuerzas del ente como tal en su totalidad. Donde impera el espíritu, siempre y en cada caso el ente como tal se vuelve aun más entitativo. Por eso, el preguntar por el ente como tal en su totalidad, el preguntar la pregunta por el ser es una de las condiciones básicas esenciales para un despertar del espíritu, para un mundo originario de la ex-sistencia histórica, para dominar el peligro del oscurecimiento universal y para la asunción, por parte de nuestro pueblo, de su misión histórica como centro de Occidente. Sólo podemos precisar aquí en estos grandes rasgos que el preguntar la pregunta por el ser es esencialmente histórico y en qué sentido lo es, y que, por consiguiente, nuestra pregunta de si el ser seguirá siendo meramente humo o si se convertirá en el destino de Occidente es todo menos una exageración y un mero decir.

Ahora bien, si nuestra pregunta por el ser tiene este carácter de decisión esencial, resulta que debemos tomar estrictamente en serio *aquello* que otorga su necesidad inmediata a esta pregunta, es decir, el hecho de que el ser, en realidad, ya sólo es una palabra para nosotros y su significado un humo evanescente. Este hecho no es solamente algo delante de lo que nos encontramos como ante un otro extraño, algo que sólo podemos constatar en su existencia cuando acaece, sino que estamos inmersos en este hecho; es un estado de nuestra ex-sistencia; ciertamente no en el sentido de una propiedad, que pudiésemos demostrar solamente por la vía psicológica. Estado quiere decir aquí toda nuestra constitución, la manera como estamos, nosotros mismos, en nuestra disposición anímica con referencia al ser. Aquí no se trata de psicología sino de nuestra historia en un aspecto esencial. Si denominamos «hecho» el que el ser sea una mera palabra y una humareda, nos hallamos en una gran provisionalidad. Con ello retenemos y constatamos al principio aquello que aún no ha sido pensado a fondo, para lo que aún no hemos encontrado un lugar, aunque

pueda parecer que se trata de un suceso muy cercano a nosotros, de este hombre «dentro» de nosotros, como suele decirse.

El hecho singular de que el ser ya sólo es una mera palabra y un humo evanescente se tendería a subordinar al hecho más general de que a muchas palabras, y precisamente a las esenciales, les ocurra lo mismo y que, en general, el lenguaje esté desgastado y deteriorado, al ser medio de comunicación imprescindible pero sin amo, arbitrariamente utilizable, tan indiferente como un medio de transporte público, como el tranvía al que todo el mundo puede subir y del que cualquiera puede apearse. Cualquiera habla y escribe sin impedimentos y, sobre todo, *sin riesgos*, usando el lenguaje a su antojo y gusto. Esto es así, sin duda. Además, sólo muy pocos tienen todavía la capacidad de pensar en todo su alcance esta mala relación y desproporción en que la existencia actual se halla con respecto al lenguaje.

Mas, el vacío de la palabra «ser», la total desaparición de su poder nominador, no es un mero caso aislado del deterioro general del lenguaje, sino que el verdadero fundamento de nuestra equívoca relación con el lenguaje reside en la destrucción de nuestra referencia al ser como tal.

Las organizaciones que se proponen purificar el lenguaje y preservarlo de la progresiva desfiguración, merecen respeto. Pero tales empresas sólo demuestran más claramente que ya no se sabe qué es lo importante en el lenguaje. Puesto que el destino del lenguaje se funda en la referencia de un pueblo al *ser*, veremos que nuestra pregunta por el ser se entrelaza íntimamente con la pregunta por el *lenguaje*. Es más que una coincidencia externa que ahora, cuando comenzamos a exponer en todo su alcance el mencionado hecho de la evaporación del ser, nos veamos obligados a partir de reflexiones sobre el lenguaje.

2

La gramática y la etimología de la palabra «ser»

Si para nosotros el ser ya no es más que una palabra vacía y una significación que se evanece, al principio debemos captar plenamente al menos este resto de una referencia que se ha conservado. Por eso preguntamos en primer lugar:

1.¿Qué palabra es «el ser» desde el punto de vista de su forma?

2.¿Qué nos dice la ciencia de la lengua sobre el significado originario de la palabra «ser»?

Para expresarlo en términos especializados: preguntamos 1) por la gramática y 2) por la etimología de la palabra «ser».*

La gramática de las palabras no se ocupa sólo y en primer lugar de su forma literal y fonética. Ella toma los elementos formales que aparecen como indicios para determinadas orientaciones de una posible significación de las palabras y de su así indicada posible inserción en una frase o en una articulación del habla más amplia. Las palabras: él va, nosotros fuimos, ellos han ido, ¡ve!, yendo, ir, son modificaciones del mismo verbo según determinadas orientaciones de significación. Las conocemos por los títulos de los manuales de gramática: indicativo presente; conjuntivo imperfecto; perfecto; imperativo; participio presente; infinitivo. Pero ya

*Para este apartado véase ahora: Ernst Frankel, «Das Sein und seine Modalitäten», en *Lexis*, Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung, publ. por Johannes Lohmann, vol. II (1949), p. 149 ss.

hace mucho tiempo que sólo son medios técnicos que sirven como instrucción para analizar mecánicamente el lenguaje y para fijar sus reglas. Precisamente allí donde se percibe una relación más originaria con el lenguaje, se nota que estas formas gramaticales son formas muertas por ser meros mecanismos. El lenguaje y su consideración han quedado apresados en estas formas rígidas como en una red de acero. Ya en la enseñanza escolar de la lengua, estos conceptos de formas y títulos de la gramática se convierten para nosotros en envolturas totalmente incomprendidas e incomprensibles.

Sin duda es correcto que en lugar de éstos los escolares estudien con sus maestros algo de la historia germánica originaria y temprana. Pero todo esto pronto se hunde en la arena del mismo desierto si para la escuela no se logra reconstruir el mundo espiritual desde dentro y desde el fondo, es decir, si no se le proporciona una atmósfera espiritual en lugar de la científica. Y en esta tarea, lo primero es la verdadera revolución de la relación con el lenguaje. Pero para lograrla debemos revolucionar a los maestros y, en función de ello, debe modificarse a su vez la universidad y comprender su tarea en lugar de envanecerse con asuntos sin importancia. Ya ni siquiera se nos ocurre pensar que todo aquello que conocemos desde hace tiempo y a la perfección podría ser diferente, que aquellas formas gramaticales no analizan y regulan el lenguaje desde la eternidad y de manera absoluta, y que se han construido tan sólo a partir de una muy determinada interpretación de las lenguas griega y latina. Todo esto, por otra parte, ocurrió debido a que también el lenguaje es un ente que, como otros entes, puede hacerse accesible y delimitarse de una manera determinada. En la manera de ejecutarla y en su legitimidad, una tal empresa de esta índole depende manifiestamente de la concepción fundamental del ser que la rige.

La determinación de la esencia del lenguaje, e incluso la mera pregunta por ésta, se rigen según la opinión previa que en cada momento ha llegado a ser la dominante acerca de la esencia del ente y la aprehensión de la esencia. La esencia y el ser, empero, hablan en el lenguaje. Es importante señalar esta conexión precisamente ahora, cuando indagamos la palabra «ser». Si recurrimos a la gramática tradicional y a sus formas para determinar gramaticalmente la palabra, cosa que inicialmente es ineludible, debemos proceder precisamente en este caso con la precaución

fundamental de que estas formas gramaticales son insuficientes para lo que pretendemos. A lo largo de nuestras consideraciones se mostrará en una forma gramatical esencial que eso efectivamente es así.

Mas esta demostración pronto sobrepasará la mera apariencia de que se trate todavía de la corrección de la gramática. Se trata más bien de un esclarecimiento esencial de la esencia del ser en cuanto a su entrelazamiento, propio a su esencia, con la esencia del lenguaje. En lo que sigue deberemos tener en cuenta esto para no interpretar equivocadamente las consideraciones lingüísticas y gramaticales como un juego estéril y extravagante. Preguntamos 1) por la gramática, 2) por la etimología de la palabra «ser».

I

La gramática de la palabra «ser»

¿Qué palabra es «el ser», según su morfología? A la palabra «el ser» le corresponden: el andar, el caer, el soñar, etc. Estas formas del lenguaje se parecen a: el pan, la habitación, la hierba, la cosa. Sin embargo, en las primeras que mencionamos, observamos inmediatamente que las podemos derivar fácilmente de los verbos andar, caer..., a diferencia de las palabras mencionadas en segundo lugar que no parecen permitirlo. Aunque también existe para «la habitación» la forma «el habitar»: «uno habita en el bosque».* Pero la relación de significación gramatical entre «el andar» y «andar» es diferente de aquella entre «la habitación» y «el habitar». Por otro lado hay formaciones de palabras que corresponden muy exactamente a las mencionadas en primer lugar («el andar», «el volar») y que si embargo tienen el mismo carácter y significación que «el pan», «la habitación», p. ej., «el embajador ofreció una *comida*»; «él murió de una dolencia incurable». Aquí ya no prestamos atención a la pertenencia a un verbo. Este se ha convertido en un sustantivo, en un nombre y concretamente por la vía de una determinada forma del verbo que en latín se llama *modus infinitivus*. <En castellano la sustantivación se forma más frecuentemente a partir del participio perfecto.>

* Se trata de la verbalización «*hausen*», derivada de «*Haus*»: casa, que en castellano se podría construir con «casa» y «casarse». [T].

Las mismas relaciones encontramos en nuestra expresión «el ser». Este sustantivo se deriva del infinitivo «ser» que pertenece a las formas "tú eres", "él es", "nosotros éramos", "vosotros habéis sido". «El ser» se ha constituido como sustantivo a partir del verbo. Por eso se dice: la palabra «el ser» es un «sustantivo verbal». Con la indicación de esta forma gramatical se ha despachado la determinación lingüística de la palabra «ser». Son cosas conocidas y evidentes y que aquí comentamos de una manera compleja. Pero digámoslo mejor y más prudentemente: son diferenciaciones lingüísticas y gramaticales desgastadas y corrientes, puesto que no son ni mucho menos «obvias». Por eso debemos centrarnos en las formas gramaticales aquí cuestionadas (verbo, sustantivo, sustantivización del verbo, infinitivo, participio).

Apreciamos fácilmente que la formación de la palabra «el ser» tiene como forma previa determinante el infinitivo «ser». Esta forma del verbo se traslada a la del sustantivo. Por tanto, el verbo, el infinitivo y el sustantivo son las tres formas gramaticales que determinan el carácter de nuestra palabra «el ser». Se trataría por tanto de comprender primeramente la significación de estas formas gramaticales. De las tres mencionadas, el verbo y el sustantivo pertenecen a aquellas formas que se reconocieron primero en el surgimiento de la gramática occidental, pero que aún hoy en día son consideradas como las formas básicas de las palabras y, en general, del lenguaje. Por eso, la pregunta por la esencia del sustantivo y del verbo nos lleva al núcleo de la pregunta por la esencia del lenguaje. Esto es así porque la pregunta de si la forma originaria de la palabra es el nombre (sustantivo) o el verbo coincide con la pregunta de cuál es en general el carácter originario del decir y del hablar. Al mismo tiempo, esta pregunta implica también a la que se plantea acerca del origen del lenguaje mismo.

Para comenzar, no podemos ocuparnos inmediatamente de esto. Debemos tomar un camino auxiliar. Nos limitamos por ahora a aquella forma gramatical que constituye la transición en la formación del sustantivo verbal, es decir, al infinitivo (andar, venir, caer, cantar, esperar, ser, etc.).

¿Qué significa infinitivo? El rótulo es la forma abreviada de la expresión completa: *modus infinitivus*, el modo de la ilimitación, la indeterminación, o sea, la manera en que un verbo realiza e indica en general su eficacia y dirección significadora.

Este rótulo latino, igual que todos los otros, procede del trabajo de los gramáticos griegos. También aquí topamos con el proceso de la traducción, mencionado con ocasión del comentario de la palabra φύσις. No corresponde aquí profundizar en las particularidades del surgimiento de la gramática entre los griegos, en su adopción por los romanos y su transmisión a la Edad Media y la Edad Moderna. En cuanto a esos procesos, conocemos muchos detalles. Pero aún no existe una verdadera exploración de este proceso tan fundamental para la cimentación y acuñación de todo el espíritu occidental. Incluso falta del todo una interrogación suficiente para esta reflexión, que algún día ya no podrá soslayarse por más tiempo, por secundario que pueda parecer todo este proceso con respecto a los intereses actuales.

El hecho de que la constitución de la gramática occidental haya surgido de la reconsideración griega de la lengua *griega* otorga a este proceso su plena significación. Porque esta lengua (en cuanto a las posibilidades del pensamiento) es, al lado de la alemana, la más poderosa y espiritual.

Sobre todo queda por considerar el hecho de que la diferenciación decisiva de las formas básicas de las palabras (sustantivo y verbo) en su forma griega de ὄνομα y ῥῆμα guardan la más estrecha e inmediata relación con la concepción e interpretación del ser que se elaboró, se fundamentó y que se volvió determinante para todo Occidente por igual.

En el diálogo de Platón, *El sofista*, tenemos acceso al íntimo acoplamiento de estos dos sucesos de forma no degradada y con plena claridad demostrativa. Es cierto que los rótulos ὄνομα y ῥῆμα ya eran conocidos antes de Platón, pero también en aquel tiempo anterior, como todavía en Platón, se los entendía como designaciones para el uso íntegro de la palabra. Ὄνομα quiere decir el nombrar con el lenguaje que es diferente de la persona o cosa nombrada e implica el significado del acto de pronunciar una palabra, lo que más tarde constituirá el concepto gramatical de ῥῆμα. Y ῥῆμα, a su vez, significa lo dicho, el decir; ῥήτωρ es el hablante, el orador que no sólo usa *verba* sino también ὀνόματα en el sentido más restringido del sustantivo.

El hecho de que el ámbito denominado por ambos rótulos fuera originariamente el mismo es importante para lo que señalaremos más adelante acerca de la cuestión muy discutida en la ciencia del lenguaje de si la forma originaria de la palabra la representa el

nomen o el *verbum*, pues se trata de un falso problema. Este problema aparente tan sólo apareció en el horizonte de la gramática ya elaborada, mas no en la contemplación de la esencia del lenguaje mismo todavía no deshilachado por la gramática.

Los dos rótulos que en un principio designaban todo el habla, ὄνομα y ῥῆμα, quedan más tarde restringidos en su significación y se convierten en los rótulos de las dos clases principales de palabras. En el diálogo mencionado, Platón ofrece por primera vez una interpretación (261 y ss) y una fundamentación de esta diferenciación. Platón parte de la caracterización general del rendimiento de la palabra. Ὄνομα es, en el sentido más amplio, δῆλωμα τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν: la manifestación por medio de la expresión fónica con referencia y en el ámbito del ser del ente.

En el ámbito del ente se pueden distinguir πρᾶγμα y πρᾶξις. Las primeras son las cosas con las que tenemos que vérnoslas, de las que se trata en cada caso. Lo segundo es el actuar y el obrar en el sentido más amplio que también implica la ποίησις. Las palabras tienen un género doble (διπὸν γένος). Son δηλωμα πράγματος (ὄνομα), manifestación de cosas, y δήλωμα πράξεως (ῥῆμα) manifestación de una acción. Donde se produce un πλεγμα, una συμπλοκή (una acuñación entrelazante entre ambas), se da el λόγος ἐλαχιστός τε καὶ πρῶτος, el decir más breve y (sin embargo al mismo tiempo) el primero (más auténtico / más propio). Pero sólo Aristóteles ofrecerá una interpretación metafísica más precisa del λόγος en el sentido de la proposición afirmativa. El distingue ὄνομα en tanto σημαντικὸν ἄνευ χρόνου y ῥῆμα en tanto προσσημαῖνον χρόνον (*De interpretatione*, c. 2-4). Esta clarificación de la esencia del λόγος se convirtió en modélica y determinante para la elaboración posterior de la lógica y la gramática. Y por mucho que éstas pronto quedarán degradadas a meros asuntos académicos, el objeto en sí logró conservarse y reanimar siempre de nuevo su decisiva significación. Durante más de un milenio, los manuales de los gramáticos griegos y latinos se usaron como libros escolares en Occidente. Sabemos que estas épocas fueron todo menos débiles y menores.

Preguntamos por la forma nominal a la que los latinos llamaron *infinitivus*. La expresión negativa misma, *modus infinitivus verbi*, remite a un *modus finitus*, a un modo de limitación y determinación del significado verbal. ¿Cuál es el modelo griego de esta distinción? Aquello que los gramáticos romanos designan con la indiferente expresión *modus*, se llama entre los griegos ἔγκλισις,

inclinación hacia un lado. Esta palabra va en la misma dirección de significación que otra palabra griega de una forma gramatical. La conocemos mejor de la traducción latina: πτῶσις, *casus*, el caso en el sentido de la modificación del nomen. Pero originariamente πτῶσις significa toda clase de modificaciones de la forma básica (variación, declinación) no sólo de los sustantivos sino también de los verbos. Sólo después de la elaboración más precisa de la diferencia de estas formas de palabras también se designaron sus respectivas modificaciones con rótulos diferentes. La modificación del nomen se llama πτῶσις (*casus*); la del verbum se llama ἔγκλισις (*declinatio*).

¿Cómo llegan a usarse precisamente estos dos rótulos, πτῶσις y ἔγκλισις en la consideración del lenguaje y sus modificaciones? Al parecer el lenguaje se tiene por algo que también es, por un *ente* entre otros. Por tanto, la manera cómo los griegos entendieron en general el ente en su ser debe quedar patente en la concepción y determinación del lenguaje. Sólo a partir de esta consideración podemos comprender aquellos títulos que se nos presentan como desgastados e insignificantes en las expresiones: modus y casus.

Dado que en esta lección retornamos constantemente a la concepción griega del ser, porque ésta, aunque muy banalizada y como tal irreconocible, sigue siendo la que aún hoy en día predomina en Occidente, y no sólo en las doctrinas filosóficas sino también en el uso más corriente y cotidiano, procederemos a caracterizar la concepción del ser en sus primeros rasgos básicos a partir de la consideración griega del lenguaje.

Escogemos este camino adrede. En un ejemplo gramatical se mostrará que y de qué manera la experiencia, concepción e interpretación del lenguaje predominantes en Occidente han surgido de una comprensión muy determinada del ser.

Los nombres πτῶσις y ἔγκλισις significan caer, inclinarse y tumbarse. Esto implica un des-viarse del estar erguido y derecho. Y este estar-ahí erguido, el ponerse de pie y sostenerse en posición erguida es lo que los griegos entendieron como ser. Lo que de esta manera llega al estado erguido y se hace estable en sí mismo, eso se somete por sí mismo y libremente a la necesidad de su límite, πέρας. Este límite no es algo que se añade al ente desde fuera. Ni mucho menos es una carencia en el sentido de una limitación perjudicial. Este sostenerse que se refrena desde su límite, este detenerse a sí mismo, en el que se sostiene lo estable, es el ser del

ente, y es más: sólo así el ente se convierte en tal, a diferencia del no-ser. El volverse estable significa por tanto: conquistar sus propios límites, de-limitarse. Por eso, uno de los rasgos básicos del ente es τὸ τέλος, lo que no significa meta ni finalidad sino término (fin). «Término» no tiene aquí de ningún modo un significado negativo, como si con él se expresara que algo no continúa, fracasa o cesa. El término es terminación en el sentido de cumplimiento. Límite y término son aquello con lo que el ente comienza a *ser*. A partir de este significado se puede entender el título supremo que Aristóteles emplea para el ser, la ἐντελέχεια, el sostenerse (mantenerse) en su término (límite). Aquello que la filosofía posterior y aun más la biología hicieron con el título «entelequia» (véase Leibniz) muestra todo el distanciamiento degradante con respecto al término griego. Lo que se im-pone en sus límites, delimitándolos, sosteniéndose y estando así tiene consistencia formal, μορφή. La forma tal como la entendieron los griegos obtiene su esencia del comenzar a instaurarse-en-el-límite.

Lo que está ahí en sí mismo, se convierte para la observación en un ex-ponerse a sí mismo que se presenta en tanto aquello que es su aspecto. Los griegos llaman al *aspecto* de una cosa el εἶδος o ἰδέα. En el εἶδος resuena, en un principio, aquello que también nosotros queremos decir con la expresión: la cosa tiene «buena pinta», tiene consistencia, tiene pies y cabeza. Es decir, la cosa se apoya en el mostrarse, en el emerger de su esencia. Todas las determinaciones hasta ahora enumeradas del ser se fundan y se resumen en aquello que para los griegos es sin duda la experiencia del sentido del ser y que llaman οὐσία, o más plenamente παρουσία. La habitual falta de reflexión traduce esta palabra por «sustancia», desacertando así con todo su sentido. En alemán tenemos la expresión adecuada a παρουσία en la palabra *An-wesen* (estancia, hacienda). Con ella designamos una propiedad agrícola, un cortijo delimitado y cerrado en sí mismo. Todavía en tiempos de Aristóteles, la palabra οὐσία se empleaba al mismo tiempo en este sentido y en el de la palabra filosófica fundamental. Algo está pre-sente (*west an*); se sostiene en sí mismo y así se presenta. Es. En el fondo, «ser» significa presencia (*Anwesenheit*) para los griegos.

Pero la filosofía griega no volvió a penetrar en este fondo del ser y en lo que éste contiene. Se mantuvo en el primer plano de lo presente mismo y trató de contemplarlo a partir de las determinaciones mencionadas.

A partir de lo comentado, ahora comprendemos mejor aquella interpretación griega del ser que mencionamos con ocasión de la explicación del término "metafísica"; es la percepción del ser en tanto φύσις; los conceptos posteriores de «naturaleza», decíamos, deben quedar totalmente al margen: φύσις significa el erguirse que brota, aquello que al desplegarse permanece en sí mismo. En esta fuerza imperante, a partir de una unidad originaria, están contenidos y se manifiestan el reposo y el movimiento. En el pensamiento, esta fuerza imperante es la presencia sometedora y aún no sometida en la que lo presente es en tanto ente. Mas esta fuerza imperante sólo comienza a surgir de su cobertura, es decir, en griego la ἀλήθεια (el descubrir) ocurre cuando la fuerza imperante lucha por apoderarse de sí misma en tanto está en el mundo. Sólo por medio del mundo el ente se convierte en algo que es.

Dice Heráclito (fr 53): πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ελευθέρους.

El conflicto, si bien engendra todo lo presente, también es lo que domina y conserva. Pues a los unos los hace aparecer como dioses, a los otros como hombres; a los unos los hace ser esclavos, a los otros libres.

El πόλεμος, mencionado aquí, no es una guerra al modo de los hombres sino un conflicto que impera con anterioridad a todo lo divino y lo humano; la lucha tal como la piensa Heráclito, provoca el inicio de la separación de lo que está presente en su confrontación, lo que da lugar a que sean asignados la ubicación, la posición y el orden de prioridad dentro de la presencia (*Anwesen*). En este ponerse a distancia se abren abismos, separaciones, extensiones, y se producen grietas. En esta diferenciación se produce el mundo. (La diferencia ni separa ni destruye la unidad. La constituye, es conjunción [λόγος]. Πόλεμος y λόγος son lo mismo.)

La lucha, tal como se entiende aquí, es una lucha originaria; porque hace que los combatientes comiencen a surgir como tales; no es un simple arremeter contra algo ya existente. La lucha primeramente proyecta y desarrolla lo in-audito, lo hasta entonces no-dicho y lo im-pensado. Después serán los productores creadores, los poetas, pensadores y hombres de Estado los que sostendrán esta lucha. Contra la fuerza imperante que los somete, ellos arrojan el bloque de su obra y en ésta conjuran al mundo que así queda manifiesto. Sólo con estas obras, la fuerza imperante,

la φύσις, se vuelve estable en lo presente. Sólo entonces el ente como tal llega a ser. Este devenir del mundo es propiamente la historia. La lucha no solamente engendra el ente sino que sólo ella lo mantiene también en su estabilidad. Cuando la lucha cesa, no es que desaparezca el ente, pero el mundo le vuelve la espalda. Entonces ya no se afirma el ente (es decir, no se lo preserva como tal). Tan sólo se le encuentra; el ente se vuelve lo constatable, lo acabado, ya no es lo que se apoya en sus propios límites (es decir, lo que está puesto en su configuración), sino que sólo es lo concluido, como tal disponible para cualquiera, lo que está a mano, aquello en lo que ya no se despliega el mundo, sino lo que el hombre utiliza en su capricho como disponible. El ente se convierte en objeto, ya sea de la contemplación (el aspecto, la imagen), ya del hacer, como artificio y cálculo. El originario imperar, la φύσις, se degrada entonces al estado de modelo para la reproducción y la imitación. La naturaleza se convierte en un ámbito especial diferenciado del arte y de todo lo producible y planificable. La originaria emergencia y el erguirse de la fuerza imperante, el φαίνεσθαι, entendido como el aparecer en el sentido más grande de la epifanía de un mundo, se convierte ahora en la visibilidad mostrable de cosas que existen materialmente como disponibles. El ojo, el ver, que al dirigir la mirada originaria a la fuerza imperante en un principio tan sólo trazaba el proyecto que preparaba la obra, esta mirada se vuelve ahora mera atención al aspecto exterior, al espectáculo, mero asombro ingenuo. El aspecto ya no es más que algo óptico (el «ojo del mundo» de Schopenhauer; el conocimiento puro...).

Aun así, todavía hay un ente. Su confusa multitud se desenvuelve con más ruido y amplitud que nunca; pero el ser se ha retirado de ella. El ente sólo se mantiene en la apariencia de su estabilidad porque se lo convierte en «objeto» de una interminable y cambiante actividad.

Cuando los creadores se han retirado del pueblo y apenas se los tolera todavía como rareza extravagante, como adorno, como pájaros raros y ajenos a la vida real, cuando se suspende la lucha auténtica y se desplaza a la mera polémica, a los quehaceres y maquinaciones del hombre dentro de lo materialmente existente y disponible, entonces ya ha comenzado el decaimiento. Porque incluso si una época todavía se esfuerza sólo en mantener el nivel y la dignidad heredados de su existencia, entonces ya se degrada

ese nivel. Este sólo se lo mantiene al superarlo de manera creadora en cada momento.

«Ser» quiere decir para los griegos: la *estabilidad* en el doble sentido:

1. El estar en sí mismo en tanto lo que está surgiendo (φύσις),
2. pero como tal «estable», es decir, permanente, el perdurar (ουσία).

No-ser significa por tanto: salir de esta estabilidad surgida en y por sí misma: ἐξίστασθαι; «existencia», «existir» significa para los griegos precisamente: no-ser. La despreocupación y corrosión que hay en el uso de la palabra «existencia» y «existir» para designar el ser, muestra de nuevo la pérdida del conocimiento del ser y de su interpretación originariamente poderosa y determinada.

Πτῶσις, ἔγκλισις significa caer, inclinarse, es decir únicamente: salir de la estabilidad del estar erguido y desviarse así de él. Planteamos la pregunta de por qué en la consideración lingüística comenzaron a emplearse precisamente estos dos rótulos. La significación de las palabras πτῶσις - ἔγκλισις presupone por sí misma la idea de un estar erguido. Según dijimos, los griegos conciben también el lenguaje como un ente y por tanto de acuerdo con su comprensión del ser. Lo que es, es lo estable y lo que se presenta como tal, lo que se manifiesta. Este se muestra principalmente a la mirada. Los griegos contemplan el lenguaje en cierto sentido lato como algo óptico, es decir, basándose en la escritura. En ella lo hablado se vuelve estable. El lenguaje es, es decir, está en la imagen escrita de la palabra, en los signos de la escritura, en las letras, γράμματα. Por ello la gramática representa el ente del lenguaje. En cambio, en el curso del hablar, el lenguaje se derrama hasta perder su consistencia. Por esto la ciencia del lenguaje se entiende como gramática hasta nuestros días. Sin embargo los griegos también sabían algo del carácter fonético del lenguaje, de la φωνή. Ellos fundaron la retórica y la fonética. [Pero todo esto no llevó por sí mismo a la determinación adecuada de la esencia del lenguaje.]

La consideración decisiva del lenguaje sigue siendo la gramatical. Entre las palabras y sus formas, ella encuentra algunas que son desviaciones o modificaciones de formas fundamentales. La posición básica del sustantivo es el nominativo singular, por ejemplo, ὁ κύκλος, el círculo. La posición básica del verbo es la primera persona singular del presente del indicativo, por ejemplo,

λέγω, yo digo. El infinitivo, en cambio es un *modus verbi* particular, una ἔγκλισις. ¿De qué especie? Ahora trataremos de determinarla. El mejor modo de hacerlo es mediante un ejemplo. Una forma del mencionado λέγω es λέξαιντο: «ellos (los hombres en cuestión) podrían ser dichos y se les podría hablar, por ejemplo, en tanto traidores. Esta transformación consiste más precisamente en el hecho de que esta forma hace aparecer otra persona (la tercera), otro número (no el singular, sino el plural), otro *genus* (*passivum*, en lugar de *activum*), otro tiempo (aoristo, en lugar del presente) y otro *modus*, en sentido más restringido (no indicativo, sino optativo). Lo designado por la palabra λέξαιντο no está dicho en tanto realmente existente sino en tanto representado como posiblemente existente.

La forma modificada de la palabra hace aparecer todo esto y permite comprenderlo inmediatamente junto con ella. Hacer aparecer simultáneamente otras cosas, hacerlas emerger, hacerlas ver con ella misma, en eso consiste el poder de la modificación, la ἔγκλισις, en la que la palabra que está derecha se inclina hacia un lado.por eso se llama ἔγκλισις παρεμφατικός. La palabra definitoria παρεμφαίνω adquiere su sentido auténtico a partir de la relación fundamental de los griegos con el ente en tanto lo estable.

La palabra se encuentra por ejemplo en Platón (*Timeo* 50 e) en una conexión importante. Lo que se pregunta allí es la esencia del devenir de lo que deviene. Devenir significa: llegar a ser. Platón distingue tres maneras: 1. τὸ γιγνόμενον, lo que deviene; 2. τὸ ἐν ᾧ γίγνεται, aquello *dentro* de lo que algo deviene, el medio dentro del cual lo que deviene se forma, del cual luego, devenido, se desprende y sale; 3. τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον, aquello de lo que lo que deviene toma la medida de su igualación; porque todo lo que deviene, lo que deviene algo, toma aquello que deviene como modelo de antemano.

Para aclarar el significado de παρεμφαίνω retomamos lo mencionado en el punto 2: aquello dentro de lo cual algo deviene es lo que nosotros denominamos «espacio». Los griegos no conocen la palabra «espacio». Esto no es ninguna casualidad; porque ellos no experimentan lo espacial a partir de la extensión, sino a partir del lugar (τόπος) en tanto χώρα, que no significa ni espacio ni lugar, pero que es tomado y ocupado por lo que está allí. El lugar forma parte de la cosa misma. Cada cosa ocupa su lugar. En este «espacio» tópico se sitúa lo que deviene y que de él parte. Pero para que esto sea posible, el «espacio» mismo debe estar libre de todas

las posibles maneras de aparecer que debería poder apropiarse desde donde fuese. Porque si se pareciera a alguna de las maneras de aparecer que han de ubicarse en él, sólo permitiría una mala realización del modelo al acoger a figuras en parte contrarias o entes en parte totalmente diferentes de él, puesto que haría aparecer su propio aspecto: ἄμορφον ὄν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν. Ὅμοιον γὰρ ὄν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς παράπαν ἄλλης φύσεως ὁπότ' ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἄν ἀφομοιοῖ τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. Aquello en lo que se ubican las cosas que devienen, no debe ofrecer precisamente un aspecto propio y una semejanza propia. [La referencia a ese pasaje del *Timeo* no sólo pretende ilustrar el parentesco del παρεμφαῖνον con el ὄν, del aparecer simultáneamente con el ser en tanto estabilidad, sino también quiere insinuar al mismo tiempo que desde la filosofía platónica, es decir, en la concepción del ser como ἰδέα, se prepara la modificación apenas captada de la esencia del lugar (τοπος) y de la χωρα hacia el «espacio» definidos por la extensión. ¿χωρα no podría significar la separación de todo lo singular, lo que se aparta y que precisamente de este modo admite lo otro y le «deja lugar»?] Volvamos a la mencionada forma verbal λεξαιντο. Para ella vale que hace aparecer una ποικιλία de direcciones de significación. Por eso se llama ἔγκλισις παρεμφατικός, desviación que *es* capaz de hacer aparecer *simultáneamente* otra cosa: persona, número, tiempo, género, modo. Esto se basa en el hecho de que la palabra *es* palabra como tal en tanto hace aparecer (δηλοῦν). Si ponemos al lado de λεξαιντο la forma λέγειν, es decir, el infinitivo, encontramos también aquí una modificación, ἔγκλιοις frente a la forma fundamental λέγω, pero una modificación que *no* hace aparecer la persona, el número y el modo. Aquí, la ἔγκλισις y su significación de hacer aparecer muestra una carencia. Por esta razón, esta forma verbal se llama ἔγκλισις ἀ-παρεμφατικός. A este rótulo negativo le corresponde en latín el nombre *modus infinitivus*. La significación de la forma infinitiva no está limitada y recortada de la manera señalada según persona, tiempo, etc. La traducción latina de ἀ-παρεμφατικός por *in-finitivus* merece atención. Lo originariamente griego, que se refiere al aspecto y al aparecer de aquello que se sostiene en sí mismo o que se inclina, se ha perdido. Como determinante, sólo permanece la idea formal de la limitación.

Por cierto que obviamente y precisamente en el griego existe

también el infinitivo en el pasivo y en el *médium* y el infinitivo en presente, perfecto y futuro, de modo que el infinitivo hace aparecer como mínimo el género y el tiempo. Este hecho llevó a algunas controversias sobre el infinitivo que aquí dejamos de lado. Sólo importa que desde nuestra posición quede mejor clarificado un aspecto. La forma infinitiva λέγειν, decir, se puede entender de manera que ya no hace pensar tampoco en el género y el tiempo sino sólo en aquello que el verbo significa y hace aparecer en general. En este sentido, la denominación originaria griega acierta especialmente bien el estado de los hechos. En el sentido del rótulo latino, el infinitivo es una forma verbal que en cierta manera corta y separa aquello que se designa con ella de todas las relaciones de significación determinadas. La significación se separa (abs-trae) de toda relación particular. En esta abstracción, el infinitivo sólo ofrece aquello que uno se imagina en general ante esta palabra. Por eso, en la gramática actual se dice: el infinitivo es el «concepto verbal abstracto». Sólo comprende y capta en general aquello que se designa. No hace más que nombrar la significación en general. En nuestra lengua alemana, el infinitivo se llama la forma de nombrar el verbo <*Nennform*>. En la forma verbal y la manera de designar el infinitivo hay una carencia, una falta. El infinitivo *ya no muestra* aquello que el verbo revela de otro modo.

Por eso, también en el orden temporal del surgimiento de las formas verbales del lenguaje, el infinitivo es un resultado tardío y último. Se puede mostrar este hecho por medio del infinitivo de aquellas palabras griegas que suscitó nuestro comentario por su carácter dudoso. «Ser» significa en griego εἶναι. Sabemos que una lengua literal se desarrolla a partir del habla local e histórica de los dialectos. Por ejemplo, el lenguaje de Homero es una mezcla de distintos dialectos. Estos conservan la forma más temprana del lenguaje. Es en la formación del infinitivo donde más se separan los dialectos griegos, razón por la cual la investigación lingüística ha convertido la diferencia de los infinitivos en criterio principal «para separar y agrupar los dialectos» (véase: Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax I*, 257 ss.).

En dialecto ático, ser se llama εἶναι, en arcádico, ἦναι, en lésbico, ἔμμεναι, en dórico, ἦμεν. En latín, ser se llama *esse*, en osco, *ezum*, en umbro, *erom*. En ambas lenguas los *modi finiti* estaban ya fijados y eran de dominio común, mientras que la ἔγκλισις ἀπαρεμφατικός conservaba todavía su peculiaridad dia-

lectal y oscilaba. Consideramos esta circunstancia como indicio de que el infinitivo tiene una significación relevante en el conjunto de la lengua. Queda abierta la pregunta de si la mencionada capacidad de duración de las formas infinitivas consiste en el hecho de que representan una forma verbal abstracta y tardía, o en el de que nombran aquello que subyace en todas las modificaciones del verbo. Por otra parte, cabe advertir la necesidad de usar con prudencia la forma verbal del infinitivo, puesto que precisamente ella, desde el punto de vista gramatical, es la que menos transmite la significación del verbo.

Ahora bien, aún no hemos clarificado del todo la forma verbal de la que hablamos suponiendo que atendemos a aquella forma en que solemos hablar de «ser». Decimos «el ser». Esta manera de decir es posible porque transformamos la forma infinitiva abstracta en un sustantivo al anteponer el artículo: τὸ εἶναι. Originariamente, el artículo es un pronombre demostrativo. Lo que significa es que aquello que se señala, en cierto modo es y está por sí mismo. El nombrar que demuestra y señala siempre tiene una función relevante en el lenguaje. Si sólo decimos «ser», lo así designado permanece bastante indeterminado. Pero por la transformación lingüística del infinitivo en un sustantivo verbal se solidifica aun más el vacío que ya se halla en el infinitivo; «ser» es puesto como un objeto consistente. El sustantivo «ser» supone que lo así designado «sea» ahora él mismo. «El ser» se convierte ahora en algo que «es» cuando manifiestamente sólo el ente es y no además y a su vez el ser. Si, en cambio, el ser mismo fuese algo existente en el ente, entonces deberíamos encontrarlo, ya que el ser ente <*das Seiendsein*> del ente se nos presenta incluso cuando no captamos en concreto y en particular sus propiedades específicas.

¿Podemos extrañarnos todavía de que el ser sea una palabra tan vacía cuando ya la forma verbal está destinada al vaciamiento y a la aparente consolidación del vacío? Esta palabra, «el ser», se convierte para nosotros en una advertencia. No nos dejemos atraer y desviar por la forma más vacía de un sustantivo verbal. Ni tampoco nos enredemos en la abstracción del infinitivo «ser». Ya que queremos llegar al «ser» desde el lenguaje, atengámonos a lo siguiente: yo soy, tú eres, él, ella, ello es, nosotros somos, etc., yo era, nosotros éramos, ellos han sido, etc. Sin embargo, con esto no se clarifica mejor nuestra comprensión de aquello que aquí se llama «ser» y de su esencia. Al contrario. Hagamos el intento.

Decimos: «yo soy». Este ser que se designa, sólo lo puede afirmar cada uno de sí mismo: mi ser. ¿En qué consiste y dónde se esconde? Aparentemente, debería ser lo que con mayor facilidad pudiéramos sacar a la luz, puesto que ningún ente nos es tan próximo como el que somos nosotros mismos. Todos los otros entes no los somos nosotros mismos. Todo lo otro «es» todavía y ya cuando nosotros no somos. Tan próximos como estamos a este ente que somos nosotros mismos no podemos estarlo, al parecer, a ningún otro ente. En realidad, ni siquiera podemos decir que seamos próximos al ente que somos nosotros mismos, porque nosotros lo somos propiamente. Y sin embargo, aquí vale la expresión: cada uno es el más extraño a sí mismo, tan lejano como el yo al tú en el «tú eres».

Actualmente, sin embargo, lo que vale es el nosotros. Ahora estamos en la «época del nosotros» y no en la época del yo. Nosotros somos. ¿Qué ser nombramos en esta proposición? También decimos: las ventanas son, las piedras son. Nosotros... somos. ¿Hay en esta afirmación una constatación de la existencia de una pluralidad de yos? ¿Y qué ocurre con el «yo era» y el «nosotros éramos», con el ser en el pasado? ¿Acaso se ha alejado de nosotros? ¿O *somos* precisamente aquello que éramos? ¿Acaso no nos convertimos justamente en aquello que *somos*?

La consideración de las formas verbales determinadas de «ser» no nos lleva a una aclaración del ser sino a lo contrario. Además, nos conduce a una nueva dificultad. Comparemos el infinitivo «*sagen*» (decir) y la forma básica «*ich sage*» (yo digo) con el infinitivo «*sein*» (ser) y la forma básica «*ich bin*» (yo soy). Se ve que *sein* (ser) y *bin* (soy) son palabras de raíz distinta. Distinta de ambas, a su vez, es la forma «*war*» (era) y «*gewesen*» (sido) en el pretérito. Estamos ante la cuestión de las diferentes raíces de la palabra «ser».

II

La etimología de la palabra «ser»

Para empezar, conviene hacer una breve referencia a aquello que la investigación lingüística conoce acerca de las raíces que aparecen en las modificaciones del verbo «ser». Los conocimientos sobre ellas no son ni mucho menos definitivos; no tanto porque

pudiesen añadirse nuevos hechos, sino porque cabe esperar que lo hasta ahora conocido se examinará con una mirada nueva y con preguntas más auténticas. Toda la diversidad de las modificaciones del verbo «ser» está determinada por tres raíces distintas.

Las dos raíces que cabe mencionar en primer lugar son indogermánicas y también se encuentran en las palabras griega y latina de «ser».

1. La palabra más antigua y más propiamente radical es «*es*», «*asus*» en sánscrito, que significa la vida, lo viviente, aquello que se sostiene, se mueve y descansa desde y en sí mismo: lo autónomo. A ello le corresponden, en sánscrito, las formaciones verbales *esmi*, *esi* y *asmi*. En griego, las palabras equivalentes son εἰμι y εἶναι, en latín *esum* y *esse*. *Sunt*, *sind* (son) y *sein* (ser) forman un grupo. Es notable que, desde el principio, en todas las lenguas indogermánicas se mantiene el «ist» (ἔστιν, est...).

2. La otra raíz indogermánica es *bhû*, *bheu*. A ella le corresponde la palabra griega φύω, imperar, brotar, llegar a sostenerse y permanecer por sí mismo. Según la concepción usual y superficial de φύσις y φύειν, se ha interpretado hasta ahora este *bhû* como naturaleza y «crecer». A partir de la interpretación más originaria, que resulta de la dedicación a los orígenes de la filosofía griega, el «crecer» resulta ser «brotar», «surgir», y éste, a su vez, está determinado por la presencia y la manifestación. Recientemente se ha relacionado la raíz φυ– con φα– φαίνεσθαι. Por consiguiente, la φύσις sería aquello que surge bajo la luz, de acuerdo con φύειν, lucir, brillar; *scheinen*, y de ahí *erscheinen* (aparecer). (Véase «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung», vol. 59).

El *perfectum* latino *fui*, *fuo* tiene la misma raíz, así como también nuestras formas alemanas «*bin*» (soy), «*bist*» (eres), *wir* «*birn*» (nosotros somos), *ihr* «*birt*» (vosotros sois) (estas dos últimas formas se perdieron en el siglo XIV). Al lado de «*bin*» y «*bist*» se mantiene durante más tiempo el imperativo «*bis*» («*bis mein Weib*»: sé mi esposa).

3. La tercera raíz sólo se encuentra en el ámbito de las flexiones del verbo germánico «ser»: *wes*; indio antiguo: *vasami*; germ.: *wesan*, que significa «*wohnen*» (habitar), «*verweilen*» (morar), «*sich aufhalten*» (residir o permanecer en un lugar); a *ves* pertenecen: ϝεστια, *ϝαστυ*, *Vesta*, *vestibulum*. En alemán se derivan de *ves* las formas: «*gewesen*»; además: *was* (forma antigua de «era»), *war* (era), *es west* (forma antigua de: «ello se halla en»), «*wesen*» (forma

antigua de: «estar en», «hallarse en»). El participio «*wesend*» se ha conservado en «*an-wesend*» (pre-sente) y «*ab-wesend*» (au-sente). El sustantivo «*Wesen*» no significa originariamente el ser-eso, la *quidditas* sino el «*währen*», el durar de algo presente, la pre-sencia y la au-sencia. El «-sens» en las palabras latinas *prae-sens* y *ab-sens* se perdió. ¿«*Dii con-sentes*» acaso podría significar los dioses que están juntos y presentes?

De las tres raíces tomamos las tres significaciones definidas al principio en toda su plasticidad: vivir, surgir / brotar, permanecer. La lingüística las ha constatado. También constata que estas significaciones originarias se han extinguido hoy en día y que sólo se conserva una significación «abstracta» de «ser». Pero aquí se impone una pregunta importante: ¿Cómo y en qué coincide la mencionada triple raíz? ¿En qué se basa nuestro hablar del *ser* después de todas sus modificaciones lingüísticas? ¿Este hablar del ser y la comprensión del ser son ambos lo mismo o no? ¿Cómo existe en el hablar del ser la diferencia entre el ser y lo que es? Por muy valiosas que fueran las mencionadas constataciones de la lingüística, no podemos contentarnos con ellas. Porque sólo después de estas constataciones comienzan propiamente nuestras preguntas. Tenemos que plantear una serie de cuestiones:

1. ¿Qué clase de «abstracción» intervino en la formación de la palabra «ser»?

2. ¿Puede hablarse aquí realmente de abstracción?

3. ¿Cuál es realmente la significación abstracta que se conservó?

4. ¿Puede explicarse el acontecimiento que se manifiesta aquí —el que distintas significaciones y al mismo tiempo experiencias se hayan fusionado en los recursos de las flexiones de *un solo* verbo, y no uno cualquiera—, afirmando que en este proceso se haya perdido algo? Con la mera pérdida no se produce nada y mucho menos algo que en la unidad de su significación unifica y mezcla elementos originariamente distintos.

5. ¿Qué significación básica principal podría haber orientado la mezcla que se produjo aquí?

6. ¿Qué significación maestra se conserva pese a todos los borramientos que se producen en esta mezcla?

7. ¿No habría que separar la historia interna precisamente de esta palabra «ser» de la equiparación habitual con cualesquiera otras palabras cuya etimología se investiga, precisamente cuando consideramos que las significaciones radicales mismas (vivir, surgir, morar) no indican particularidades indiferentes en el ámbito de lo decible y que además, al enunciarlas primeramente las revelan?

8. ¿El sentido del ser que nos parece «abstracto» y por ello derivado de la interpretación meramente lógica y gramatical puede ser en sí completo y originario?

9. ¿Puede demostrarse esto a partir de la esencia del lenguaje concebida como suficientemente originaria?

La pregunta fundamental de la metafísica que planteamos es: «¿Por qué es el ente y no más bien la nada?» En esta pregunta fundamental ya resuena la pregunta previa: ¿qué pasa con el ser?

¿Qué queremos decir con las palabras «ser», «el ser»? El intento de dar una respuesta nos pone inmediatamente en un apuro. Estamos asiendo lo inasible. Y sin embargo el ente nos concierne incesantemente, nos sentimos referidos a él, nos sabemos a nosotros mismos «como entes».

Hemos respondido esta pregunta por dos vías que nos han llevado a la gramática y a la etimología de la palabra. Resumamos ahora el resultado de sendas dilucidaciones.

1. De la consideración gramatical de la forma verbal resultó: en el infinitivo, los modos determinantes de la significación ya no aparecen; se han borrado. La sustantivación acaba por consolidar y objetivar ese borramiento. La palabra se convierte en un nombre que denomina algo indeterminado.

2. De la consideración etimológica de la significación verbal resultó: lo que hoy en día y desde hace mucho enunciamos con la palabra «el ser» es en su significación una mezcla niveladora de tres significaciones radicales diferentes. Ninguna de ellas sigue incidiendo particularmente y de manera determinante en la significación del nombre. Entre la mezcla y el borramiento se produce un encuentro. En la combinación de ambos procesos encontramos por tanto una explicación satisfactoria para el hecho del que partimos, es decir que «el ser» es una palabra vacía y de significación evanescente.

3

La pregunta por la esencia del ser

Nos hemos propuesto la consideración de la palabra «ser» para hacer transparente el hecho que está en cuestión y para ubicarlo así en el lugar pertinente. No queremos aceptarlo a ciegas, de un modo parecido a como aceptamos que existen perros y gatos. Nos proponemos llegar a tomar una posición ante este hecho mismo. Y queremos hacerlo a riesgo de que esta «voluntad» pueda suscitar la impresión de una obstinación y parezca un extravío ingenuo que toma por real lo apartado e irreal y que queda enzarzada en el análisis de meras palabras. Queremos hacer transparente este hecho. El resultado de nuestra tentativa es la constatación de que, en su desarrollo, el lenguaje forma «infinitivos», por ejemplo «ser», y que, con el tiempo, el lenguaje ha llevado esta palabra a una significación desgastada e indeterminada. Esto *es* así irremediablemente. En lugar de lograr hacer transparente este hecho, sólo hemos yuxtapuesto o añadido otro hecho de la historia del lenguaje.

Si ahora partimos de nuevo de estos hechos de la historia del lenguaje y nos preguntamos por qué son tal como son, entonces resulta que lo que tal vez podamos aducir todavía como explicación en lugar de ser más claro sea más oscuro aún. El hecho de que la palabra «ser» se halle en la situación en que se halla, se consolida aun más en su ineludible efectividad. Pero ya hace mucho tiempo que esto es así. ¿Acaso no es esto lo que alega el proceder habitual en la filosofía cuando declara de antemano: la palabra «ser» tiene el significado más vacío y por tanto más universal? Aquello que hace pensar esta palabra, el concepto, es por tanto el concepto genérico supremo, el *genus*. Aunque a duras penas todavía podemos aludir al «ens in genere», como reza la

antigua ontología, lo que sí es seguro es que no hay nada más que buscar en él. Querer relacionar, por colmo, con esta palabra vacía «ser» la cuestión decisiva de la metafísica, significa causar un embrollo general. Sólo queda como única posibilidad reconocer el mencionado hecho del vacío de la palabra y dejar correr el asunto. Aparentemente, podemos hacerlo con la conciencia más tranquila, puesto que el hecho queda históricamente explicado por medio de la historia del lenguaje.

Por tanto, apartémonos del hueco esquema de la palabra «ser». ¿Pero, para ir hacia dónde? La respuesta no puede resultar difícil. A lo sumo, podemos extrañarnos de que nos hayamos entretenido tanto tiempo y con tanta pedantería en la palabra «ser». Apartémonos de la palabra vacía y general «ser» y acerquémonos a las especificidades de los distintos ámbitos del ente mismo. Para este propósito se nos ofrecen inmediatamente muchos recursos. Son las cosas más próximas, las que están a mano, todos estos utensilios que en todo momento están a nuestro alcance, herramientas, vehículos etc. Si estos entes particulares nos parecen demasiado banales, no lo bastante finos y románticos para la «metafísica», entonces podemos atenernos a la naturaleza que nos rodea, la tierra, el mar, las montañas, los ríos, los bosques y a lo particular que se halla en ellos: los árboles, los pájaros, los insectos, las hierbas y las piedras. Si buscamos un ente poderoso, la tierra nos es cercana. Así como la cima de la montaña es un ente, también lo son la luna que sale detrás de ella o un planeta. El hormigueo y la aglomeración de gente en una calle animada son entes. Nosotros mismos somos entes. Entes son los japoneses. Entes son las fugas de Bach. La catedral de Estrasburgo es un ente. Entes son los Himnos de Hölderlin. Entes son los criminales. Entes son los locos de un manicomio.

En todas partes y siempre hay tanto ente como se quiera. Esto es seguro. Mas, ¿cómo sabemos que todo aquello que nombramos y enumeramos es, en cada caso, un *ente*? La pregunta parece insensata; porque ciertamente podemos constatar, de manera infalible para todo hombre normal, que este ente *es*. Desde luego. [Para ello ni siquiera es necesario que usemos las palabras «ente» y «el ente», ajenas al lenguaje coloquial.] Tampoco se nos ocurre ahora dudar *de si* todo este ente es realmente, apoyando la duda en la constatación supuestamente científica de que aquello que experimentamos no son más que nuestras sensaciones y de que no

vamos a salir de nuestro cuerpo al que todo lo mencionado siempre se referirá. Por cierto que queremos dejar constancia de antemano de que estas reflexiones que, con tanta facilidad y a tan buen precio, se dan un aire tan crítico y superior, son absolutamente acríticas.

Nosotros, sin embargo, *dejamos* que el ente sea tal como cotidianamente lo mismo que en las grandes horas e instantes, nos cerca y asedia, nos da alas y nos abate. Dejamos que todo el ente *sea* tal como es. Pero, si de este modo nos mantenemos en la dirección de nuestra ex-sistencia histórica, sin esfuerzos ni cavilaciones, si dejamos que el ente sea en cada caso aquel ente que *es*, entonces, al hacerlo, debemos saber previamente lo que significa «es» y «ser».

Mas, ¿cómo podemos averiguar que un ente, que suponemos en algún lugar y en algún tiempo, no sea, si no podemos distinguir de antemano y claramente entre el ser y el no-ser? ¿Cómo podemos establecer esta decisiva diferencia si no sabemos con la misma decisión y precisión lo que significa aquello mismo que estamos distinguiendo, es decir el no-ser y el ser? ¿Cómo el ente podrá ser alguna vez y siempre un ente para nosotros, si ni siquiera comprendemos el ser y el no-ser?

Ahora bien, a cada paso topamos con el ente. Lo distinguimos en su ser-así y en su ser-diferente; formulamos juicios sobre el ser y el no-ser. Según esto, sabemos inequívocamente lo que significa «ser». La afirmación de que esta palabra es vacía e indeterminada sería por tanto tan sólo un modo de hablar superficial y un error.

Con estas reflexiones entramos en una situación extremadamente controvertida. Al principio hemos afirmado: la palabra «ser» no nos dice nada concreto. No nos hemos engañado en eso, sino que hemos constatado y seguimos constatando todavía ahora que «ser» tiene un significado evanescente e indeterminado. Pero, por otro lado, la observación que acabamos de hacer nos convence de que distinguimos de manera clara y segura entre «ser» y «no-ser».

Para encontrar aquí una orientación, debemos atenernos a lo que sigue: Puede llegar a ser dudoso que en algún lugar y en algún tiempo algo sea o no un ente singular. Podemos engañarnos, por ejemplo, acerca de si esa ventana, que ciertamente es un ente, *está* cerrada o *no lo está*. Sin embargo, para que esto pueda llegar a ser dudoso, debemos tener en mente previamente la diferencia precisa entre ser y no-ser. El que el ser se distinga del no-ser no nos hace dudar en este caso.

Por tanto, la palabra «ser» es indeterminada en su significado y sin embargo la comprendemos de manera determinada. El «ser» se muestra como algo sumamente determinado en tanto totalmente indeterminado. Según la lógica común, nos las tenemos que ver aquí con una contradicción manifiesta. Algo que se contradice, empero, no puede ser. No existen los círculos cuadrados. Y, sin embargo, existe esta contradicción: el ser como lo determinado completamente indeterminado. Si no nos engañamos y nos reservamos un poco de tiempo en medio de las muchas ocupaciones e impedimentos cotidianos, nos vemos metidos en el centro mismo de esta contradicción. Esta posición nuestra es tan real como pocas otras cosas que solemos llamar así, más real que perros y gatos, automóviles y periódicos.

El hecho de que el ser sea una palabra vacía para nosotros, adquiere de pronto un aspecto totalmente diferente. Finalmente, desconfiamos de la afirmación de la vacuidad de esta palabra. Si reflexionamos más detenidamente sobre ella, llegamos, después de todo, al resultado siguiente: pese a todo lo borrado, lo mezclado y lo general de su significado, nos referimos a algo determinado. Ese algo determinado está tan determinado y es tan único en su especie que incluso nos vemos obligados a decir:

Este ser que es común a todos los entes, cualesquiera que sean y que así se disemina en lo más corriente, es lo mas inconfundiblemente único que existe.

Todo lo otro y lo demás, todos y cada uno de los entes pueden compararse aún con otros, aunque fuesen únicos. Debido a estas posibilidades de comparación aumenta su determinabilidad. A causa de ella se halla en una indeterminación múltiple. El ser, en cambio, no se puede comparar con nada más. Lo otro con respecto a él sólo es la nada. Y en eso no hay nada que sea comparable. Si el ser representa de esta manera lo más peculiar y determinado, entonces tampoco la palabra «ser» puede permanecer vacía. En verdad, nunca está vacía. Podemos convencernos fácilmente de ello mediante una comparación. Cuando percibimos la palabra «ser», ya sea escuchándola en su forma acústica, ya sea viéndola en forma escrita, se nos presenta inmediatamente como diferente de la sucesión de sonidos y letras de la palabra «abracadabra». También se trata de una sucesión de sonidos, pero inmediatamente consideramos que carece de sentido, aunque pueda tenerlo como fórmula mágica. En cambio «ser» no carece de sentido de

esta misma manera. Escrita y leída, la palabra «ser» también es inmediatamente distinta de la palabra «kzomil». Esta forma escrita también es una sucesión de letras pero sin embargo no nos permite pensar nada. No existen palabras vacías sino sólo palabras desgastadas que pese a todo siguen teniendo contenido. El nombre «ser» conserva su poder denominador. Cualquier recomendación de apartarse de esta palabra vacía «ser» y de acercarse al ente concreto no sólo es precipitada sino además altamente dudosa. Pensemos todo esto otra vez con ayuda de un ejemplo, que, desde luego, como todos los ejemplos que podamos introducir en el ámbito de nuestra pregunta, nunca precisa el estado de los hechos en su totalidad y en todo su alcance, por lo que siempre lo trataremos con reservas.

En lugar del concepto general «ser» introduzcamos a modo de ejemplo la idea general «árbol». Si ahora hay que decir y delimitar qué es la esencia del árbol, nos apartaremos de la idea general y nos volveremos a las especies peculiares de árboles y a ejemplares singulares de estas especies. Este procedimiento es tan obvio que casi vacilamos en mencionarlo especialmente. Sin embargo, las cosas no son *tan* simples como eso. ¿Cómo podríamos encontrar realmente lo particular a que se apela con tanta frecuencia, cómo localizar los árboles singulares como *tales*, *como* árboles, cómo podríamos siquiera *buscar* aquello que son los árboles, a no ser que la representación de lo que es un árbol iluminara nuestros pasos? Si esta representación general de «árbol» fuese tan completamente indeterminada y confusa que no nos sirviera como indicación segura en el buscar y el hallar, podría suceder que en su lugar nos hiciéramos con automóviles o conejos como lo determinado y peculiar, para poner ejemplos de árboles. Aunque pueda ser cierto que tengamos que hacer un recorrido por todo lo peculiar para la determinación más precisa de la diversidad esencial de la esencia «árbol», como mínimo sigue siendo igualmente cierto que sólo se llega a la aclaración de la diversidad esencial y de la esencia y se avanza en ella en la medida en que se tiene una idea y un conocimiento lo más originarios posibles de la esencia general de «árbol», y esto quiere decir aquí de la esencia de la «planta» y ésta implica la esencia de lo «viviente» y de la «vida». Podríamos registrar miles y miles de árboles y sin embargo seguiría siendo una empresa vana en la que no veríamos el árbol entre tantos árboles mientras no nos iluminara los pasos el

conocimiento que se despliega sobre la *arboridad* <*das Baumhafte*> que se va determinando más y más desde sí mismo y desde el fondo de su esencia.

Precisamente con referencia a la significación general de «ser», se podría objetar ahora que desde ella, y dado que es la más general, la representación ya no puede alcanzar cotas más altas. Tratándose del concepto supremo y más general, la referencia a aquello que está «debajo» de él no sólo es recomendable sino la única salida si queremos superar el vacío.

Por convincente que parezca esta reflexión, sin embargo es falsa. Mencionemos dos razones de ello:

1. En general es cuestionable que la universalidad del ser sea la de un género (*genus*). Ya Aristóteles intuía que esto era cuestionable. Por consiguiente, sigue siendo una cuestión abierta si un ente particular puede ser realmente válido como ejemplo del ser, tal como este roble del «árbol en general». Hay que preguntarse si los modos del ser (ser como naturaleza, ser como historia) representan «especies» del género «ser».

2. Aunque la palabra «ser» es un nombre genérico y aparentemente una palabra entre muchas otras, esta apariencia resulta engañosa. El nombre y aquello que nombra son únicos en su especie. Por ello, toda ilustración por medio de ejemplos en el fondo es errónea; y lo es precisamente en el sentido de que, en este caso, cualquier ejemplo no demostraría demasiado sino demasiado poco. Si antes hemos señalado la necesidad de saber de antemano lo que significa «árbol» para poder buscar y encontrar lo peculiar de las especies de árboles y de los árboles en particular, podemos decir que esto es aún más cierto en el caso del ser. La necesidad de que comprendamos previamente la palabra «ser» es extrema e incomparable. Por eso, de la universalidad del «ser» con respecto a todo el ente no se deduce que nos alejemos lo antes posible de ella para dirigirnos a lo particular sino más bien lo contrario, es decir, que insistamos en esta universalidad y que integremos en el saber la unicidad específica de este nombre y de lo que él nombra.

Frente al hecho de que la palabra «ser» sigue siendo para nosotros una niebla indefinida en cuanto a su significación, el hecho de que, por otro lado, comprendamos el ser y lo distingamos con certeza del no-ser no es sólo un segundo hecho de carácter diferente sino que ambos constituyen conjuntamente una uni-

dad. En su unidad, para nosotros han perdido con el tiempo el carácter de hechos. En ningún caso encontramos esta unidad como algo *también* existente entre muchas otras cosas materialmente existentes. En cambio, presentimos que en el interior de aquello que hasta ahora sólo hemos tomado como un hecho, sucede algo. Y sucede de tal manera que se aparta de la serie de los demás «sucesos».

Pero antes de seguir con nuestros esfuerzos por captar en su verdad aquello que sucede en el mencionado hecho, vamos a hacer una vez más y por última vez el intento de tomarlo como algo conocido y corriente. Pongamos por caso que este hecho en realidad no exista. Suponiendo que no exista la significación indeterminada de «ser» y que tampoco comprendamos a qué se refiere esta significación, ¿qué ocurriría entonces? ¿Tan sólo habría un nombre y un verbo menos en nuestra lengua? No. *En tal caso no existiría lengua alguna.* No se daría en absoluto el caso de que el ente *como tal* se manifestara en palabras y que se pudiera hablar de él y comentarlo. Porque decir el ente como tal implica comprender de antemano el ente en tanto ente, es decir, su ser. Si no comprendiéramos en absoluto el ser, si la palabra «ser» ni siquiera tuviera esta significación evanescente, precisamente entonces no existiría ninguna palabra. Nosotros mismos jamás podríamos ser *hablantes.* No seríamos capaces de ser aquellos que somos como tales, porque ser hombre significa: ser un hablante. El hombre sólo es un afirmador y negador porque en el fondo de su esencia es un hablador, es *el* hablador. Esta es su excelencia y al mismo tiempo su miseria. Ambas le distinguen de las piedras, de las plantas y de los animales, pero también de los dioses. Aunque tuviéramos mil ojos y mil oídos, mil manos y muchos otros sentidos y órganos, si nuestra esencia no tuviera el poder del lenguaje, todo el ente permanecería inaccesible para nosotros: tanto el ente que somos nosotros mismos como aquel que nosotros mismos no somos.

En la retrospectiva de lo tratado hasta ahora se nos muestra la siguiente situación: al dar por sentado como un hecho eso [de momento sin nombre] de que el ser para nosotros no es más que una palabra vacía de significación evanescente, lo hemos rebajado y destituido de su importancia propia. El que comprendamos el ser, aunque de manera indeterminada, tiene para nuestra ex-sistencia, sin embargo, la máxima importancia en tanto que en

ello se manifiesta un poder en el que se fundamenta la posibilidad de la esencia de nuestra ex-sistencia en general. No es un hecho entre muchos otros sino uno que por su importancia exige el máximo respeto, suponiendo que nuestra ex-sistencia, que siempre es histórica, no nos siga siendo indiferente. Pero incluso para que nuestra ex-sistencia siga siendo un ente indiferente para nosotros, deberíamos comprender el ser. Sin esta comprensión ni siquiera podríamos negar nuestra ex-sistencia.

Sólo al apreciar en su importancia esta prioridad de la comprensión del ser en general, preservamos su importancia como tal. ¿De qué manera podemos apreciar en toda su importancia esta prioridad y conservarla? Esto no depende de nuestras preferencias.

Puesto que la comprensión del ser al principio y en la mayoría de los casos se evanece en una significación indeterminada y sin embargo sigue siendo segura y determinada como tal comprensión, puesto que, según esto, la comprensión del ser permanece oscura, confusa, velada y encubierta pese a toda su importancia, esta comprensión debe ser aclarada, desenzarzada y arrancada de su estado encubierto. Esto sólo puede suceder en cuanto en esta comprensión del ser, que en principio sólo aceptamos como un hecho, preguntamos por esta comprensión misma para ponerla en cuestión.

Preguntar es la auténtica y correcta y única manera de rendir homenaje a aquello que por su máxima importancia sostiene nuestra ex-sistencia en su poder. Nuestra comprensión del ser y, encima, el ser mismo son, por tanto, para todo preguntar lo más cuestionable y digno de ser cuestionado. Nuestro preguntar es tanto más auténtico cuanto más inmediata e incansablemente insistimos en lo más cuestionable, es decir, en el hecho de que el ser es lo que comprendemos como totalmente indeterminado y sin embargo como determinado en extremo.

Comprendemos la palabra «ser» y con ella todas sus modificaciones, aunque parece como si esta comprensión permaneciera indeterminada. Aquello que comprendemos, que se nos *manifiesta* en general de alguna manera en la comprensión, de eso decimos que tiene un sentido. El ser tiene un sentido en la medida en que realmente es comprendido. Experimentar y captar el ser como lo más cuestionable y digno de ser cuestionado, indagar específicamente el ser no significa otra cosa que preguntar por el sentido del ser.

En el tratado *El ser y el tiempo*, esta pregunta por el sentido del ser se plantea y se desarrolla específicamente por primera vez en la historia de la filosofía *en tanto pregunta*. Allí se dice y se fundamenta también detalladamente lo que quiere decir, su sentido [a saber: la abierta manifestación del ser, no sólo del ente como tal; véase *El ser y el tiempo*, § 32, 44, 65].

¿Por qué no podemos seguir llamando un hecho a lo que acabamos de mencionar? ¿Por qué esta denominación era engañosa desde un principio? Porque la comprensión del ser no existe en nuestra ex-sistencia como otro conocimiento cualquiera, como el de que tenemos lóbulos auriculares formados de tal o cual manera. En lugar de ellos, cualquier otra forma podría combinarse con el órgano auditivo. Nuestra comprensión del ser no sólo es efectiva sino también necesaria. Sin esta abierta manifestación del ser no podríamos ser realmente «los hombres». El que seamos en general, ciertamente no es en absoluto necesario. En principio existe la posibilidad de que el hombre no sea en absoluto. ¿Acaso no hubo un tiempo en que el hombre no *era*? Pero, para hablar con rigor, no podemos decir: existió un tiempo en el que el hombre no *era*. En todo *tiempo*, el hombre era, es y será, porque el tiempo sólo se temporaliza en cuanto el hombre es. El que no exista un tiempo en el que el hombre no era no se debe a que el hombre sea desde la eternidad y hasta la eternidad sino porque el tiempo no es la eternidad y porque el tiempo sólo se temporaliza en cada caso en un tiempo en tanto ex-sistencia humana e histórica. Pero cuando el hombre se sostiene en su ex-sistencia, entonces la comprensión del ser es una condición necesaria para que pueda ex-sistir. En la medida en que esto es necesario, el hombre también es una realidad histórica. Por eso comprendemos el ser, y precisamente no sólo en cuanto significación evanescente de la palabra, como podría parecer al comienzo. Al contrario, aquella determinación con la que comprendemos la significación indeterminada se puede delimitar con precisión y no sólo retroactivamente sino como una determinación que nos domina fundamentalmente sin que lo sepamos. Para demostrar esto, partiremos nuevamente de la palabra «ser». Pero aquí hay que recordar que usamos la palabra hasta tal punto que sólo queda delimitada por la nada, de acuerdo con la pregunta metafísica principal que planteamos al principio. Todo aquello que no es directamente nada, *es*, e incluso la nada «pertenece» al «ser».

En la reflexión precedente hemos realizado un paso decisivo. De estos pasos depende todo en una lección. Las preguntas ocasionales que se me hacen, revelan una y otra vez que la mayoría de las veces se escucha en la dirección equivocada y que se queda pegado a asuntos particulares. Ciertamente, también en las lecciones de las distintas ciencias lo decisivo es la coherencia contextual. Pero en las ciencias, ésta se define inmediatamente a partir del objeto que, de una u otra manera, siempre está dado para ellas. Para la filosofía, el objeto no sólo no viene dado, sino que, para colmo, carece de objeto. La filosofía es un acontecimiento que debe efectuar para sí el ser en cada momento de nuevo [en la abierta manifestación que le es propia]. Sólo en este acontecer se manifiesta la verdad filosófica. Por eso, aquí son decisivas la realización posterior y simultánea de cada uno de los pasos en este acontecer.

¿Cuál es el paso que hemos dado? ¿Cuál es el paso que nosotros debemos dar una y otra vez?

Para comenzar, nos hemos fijado en el hecho siguiente: la palabra «ser» tiene una significación evanescente, casi es como una palabra vacía. De la discusión más detallada de este hecho resultó: el evanescerse de la significación de la palabra encuentra su explicación: 1. en el borramiento propio del infinitivo, 2. en la mezcla en la que se han fusionado las tres significaciones radicales originarias.

El hecho explicado de esta manera lo calificamos luego como el punto de partida inamovible para todo preguntar tradicional de la metafísica por el «ser». Ella parte del *ente* y se dirige a él. *No* parte del *ser* para introducirse en lo cuestionable de *su* manifestación abierta. Puesto que la significación y el concepto de «ser» tienen la máxima generalidad, la meta-física no puede, en tanto física, alcanzar cotas más altas. Por tanto, sólo le queda un camino: apartarse de lo general y acercarse a los entes peculiares. De este modo, también se llena el vacío del concepto del ser, concretamente por el lado del ente. Pero ahora, la indicación: «apartarse del ser y acercarse al ente peculiar» muestra que se burla de sí misma sin saber cómo.

Porque el ente peculiar al que tanto se apela, sólo se nos puede *manifestar como tal* cuando ya comprendemos de antemano el ser en *su* esencia.

Esta esencia ya se ha aclarado. Pero todavía permanece en la situación de lo incuestionado.

Recordemos ahora la pregunta planteada al principio: ¿es el «ser» sólo una palabra vacía? ¿O es el ser y el preguntar de la pregunta por el ser el sino de la historia espiritual de Occidente?

¿Es el ser tan sólo la última humareda de una realidad evaporada frente a la que no cabe otra conducta que la de dejar que se evapore por completo en la indiferencia? ¿O es el ser lo más digno de ser interrogado?

Preguntando de esta manera realizamos el paso decisivo desde un hecho indiferente y el aparente vacío de significación de la palabra «ser» hasta el acontecer más digno de ser cuestionado, es decir, que el ser se manifiesta necesariamente a nuestra comprensión.

El mero hecho, aparentemente imperturbable, al que apela la metafísica, ha sido perturbado.

En la pregunta por el ser hemos tratado de captar hasta ahora en primer lugar la palabra en su forma y significado. Ahora hemos mostrado que la pregunta por el ser no es un asunto de la gramática y de la etimología. Si en el momento presente sin embargo volvemos a partir de la palabra, será porque al parecer la lengua misma debe tener aquí y en general una importancia específica.

Generalmente se entiende el lenguaje y la palabra como expresión retroactiva y paralela de las vivencias. En la medida en que se viven cosas y procesos en estas vivencias, el lenguaje también es o bien expresión de manera mediata, o bien reproducción del ente que constituye la vivencia. Por ejemplo, la palabra «reloj» permite la conocida triple diferenciación: 1. con respecto a la forma de la palabra audible y visible; 2. con respecto a la significación de lo que permite que a uno se lo represente en general; 3. con respecto a la cosa: una, este reloj en particular. En esta diferenciación, (1) es el signo para (2), y (2) señala a (3). Es de suponer que también en el caso de la palabra «ser» podemos diferenciar la forma, el significado y la cosa. Se ve fácilmente que mientras sólo nos entretenemos con la forma verbal y su significado, aún no hemos ido al grano con nuestra pregunta por el ser. Si además nos propusiéramos captar el asunto y la esencia del asunto, o sea, en este caso el ser, por medio de meras dilucidaciones de la palabra y el significado verbal, esto sería un error flagrante. Es poco probable que caigamos en él; porque nuestro procedimiento se parecería al de averiguar e investigar los movimientos del éter, de la materia y de los procesos atómicos haciendo comentarios gramaticales en lugar de realizar los experimentos físicos necesarios.

Aunque admitamos que la palabra «ser» tenga una significación indeterminada o determinada o, como lo hemos mostrado, ambas a la vez, no obstante se trata de ir más allá de lo que concierne a las significaciones para ir al grano con la cosa. Mas, ¿es el «ser» una cosa como relojes, casas y en general cualquier ente? Hemos topado y tropezado ya a menudo con el hecho de que el ser no es un ente y ninguna parte constituyente del ente. El ser del edificio allí en frente no es meramente también algo y de la *misma* índole que el techo y el sótano. A la palabra y la significación de «ser» no les corresponde por tanto cosa alguna.

Pero de ello no podemos deducir que el ser sólo consista en la palabra y su significado. Puesto que la significación verbal no constituye, en tanto significación, la esencia del ser. Si fuera así, eso supondría que el ser del ente, por ejemplo del edificio mencionado, consistiría en una significación verbal. Sostener esto sería claramente absurdo. Con la palabra «ser», con su significado y por medio de ella nos referimos más bien al ser mismo; sólo que no es ninguna cosa, si entendemos por cosa algo que de un modo cualquiera es un ente.

De esta consideración resulta: a fin de cuentas, en el caso de la palabra «ser» y sus modificaciones y todo lo que se halla en su ámbito verbal, la palabra y la significación guardan una relación más originaria con aquello que designan, pero también a la inversa. El ser mismo, en un sentido totalmente diferente y más esencial, depende mucho más de la palabra que ningún otro ente.

La palabra «ser», en todas sus modificaciones, se comporta con respecto al ser mismo que se dice de una manera esencialmente distinta de la que lo hacen todos los demás sustantivos y verbos de la lengua con respecto al ente que se dice en ellos.

De esto resulta de una manera retroactiva que las dilucidaciones ya realizadas sobre la palabra «ser» tienen un alcance diferente en comparación con otros comentarios sobre palabras y el uso del lenguaje en relación a cualquier otra cosa. Ahora bien, aunque en el caso de la palabra «ser» exista una conexión originaria peculiar entre la palabra, la significación y el ser mismo mientras que la cosa falta, por decirlo así, por otro lado no podemos sostener que

la caracterización del signficado verbal ya nos permita extraer la esencia del ser mismo.

A continuación de esta observación intermedia sobre la peculiaridad de que la cuestión del ser se halle íntimamente vinculada a la pregunta por la palabra, retomemos nuevamente el camino de nuestra interrogación. Se trata de mostrar que y en qué medida nuestra comprensión del ser tiene su propia determinación y que esta comprensión recibe desde el ser la indicación de cómo articularse. Si ahora partimos de un decir-el-ser, ya que siempre estamos en cierto modo y esencialmente obligados a ello, intentaremos prestar atención al ser mismo que se dice en el decir. Optemos por un hablar simple, corriente y casi indolente, en el que el ser se diga en una forma verbal cuyo uso sea tan frecuente que apenas lo percibamos ya.

Decimos: «Dios es.» «La Tierra es.» «La conferencia es en el aula.» «Este hombre es de la región suaba.» «La copa es de plata.» «El labrador es <forma dialectal de «se fue»> al campo.» «El libro es mío.» «El es hombre muerto.» «El rojo es babor.» «En Rusia es <hay> hambre.» «El enemigo es <se encuentra> en retirada.» «En los viñedos es <hay> filoxera.» «El perro es <está> en el jardín.» «Sobre todas las cumbres es <reina> la paz.»

En cada uno de los casos el «es» quiere decir algo distinto. Nos podemos convencer fácilmente de esto, especialmente cuando tomamos este decir del «es» de la manera como realmente ocurre, es decir, dicho en cada caso desde una posición, tarea y tendencia anímica y no sólo como meras frases y ejemplos sosos de alguna gramática.

«Dios es»; es decir, *es realmente presente.* «La Tierra es»; es decir, la experimentamos y pensamos como *constante y materialmente existente.* «La conferencia es en el aula»; es decir, *tiene lugar.* «El hombre es de la región suaba»; es decir, *procede de allí.* «La copa es de plata»; es decir, *consiste en...* «El labrador es <se fue> al campo»; es decir, *se ha desplazado al campo, se encuentra allí.* «El libro es mío»; es decir, *me pertenece.* «El es hombre muerto»; es decir, *está destinado a morir sin remedio.* «Rojo es babor»; es decir, *lo representa.* «El perro es <está> en el jardín»; es decir, *anda por allí.* «Sobre todas las cumbres es <reina> la paz»; es decir... ¿Significa el «es» en este verso: la paz se encuentra, está presente, tiene lugar, reside? Todo esto no acaba de acertarlo aquí, y sin embargo se trata del mismo y sencillo «es». ¿O acaso pretende decir

el verso: sobre todas las cumbres se ha *impuesto la paz y el orden,* del mismo modo como se impone la paz en una clase escolar? Tampoco es esto. ¿O eventualmente: sobre todas las cumbres yace o impera la paz? Esto se acercaría algo más, pero la paráfrasis tampoco sería acertada.

«Sobre todas las cumbres / es <reina> la paz»; el «es» no se puede parafrasear y sin embargo no es más que este «es», dicho por las buenas en este breve verso que Goethe escribió con lápiz en el marco de la ventana de una cabaña de madera sobre la montaña Kickelhahn junto a Ilmenau (véase la carta a Zelter del 4-9-1831). Resulta extraño que aquí vacilemos y titubeemos al buscar una paráfrasis para abstenernos finalmente del todo, no porque la comprensión fuese demasiado compleja y difícil, sino porque este verso está dicho con tal simplicidad —una simplicidad mayor y una peculiaridad más singular que cualquier «es» corriente— que sin percatarnos y continuamente se mezcla en el decir y el hablar cotidianos.

Como sea que procedamos con la interpretación de los diferentes ejemplos, los modos de decir el «ser» que enumeremos, muestran claramente una cosa: en el «es» se nos manifiesta el ser de diversas maneras. La afirmación, al principio verosímil, de que el ser es una palabra vacía, se muestra nuevamente y de manera aun más insistente como falsa.

Pero el «es» —podría objetarse ahora— se piensa efectivamente de maneras diversas. Sin embargo, esto no se basa de ninguna manera en el «es» mismo, sino únicamente en la diversidad de contenidos de los enunciados que, en cuanto al contenido, se refieren en cada caso a entes diferentes: Dios, la tierra, la copa, el labrador, el libro, el hambre, la paz sobre las cumbres. Sólo porque el «es» permanece en sí mismo indeterminado y vacío en su significación, puede prestarse a empleos tan diversos, llenándose y determinándose «según los casos». La multiplicidad mencionada de determinados significados prueba por tanto lo contrario de lo que se trataba de demostrar. Nos demuestra de la manera más precisa tan sólo que el ser debe permanecer indeterminado para ser determinable.

¿Qué se puede decir a continuación? Nos estamos metiendo aquí en el terreno de una pregunta decisiva: ¿Resulta que el «es» se convierte en algo múltiple a causa del contenido de las oraciones que se le atribuyen en cada caso, es decir, a causa de los

ámbitos a los que refieren las oraciones, o es que el «es», es decir, el ser en sí mismo abarca la multiplicidad, haciendo posible su repliegue y despliegue, de modo que podamos hacernos accesible la multiplicidad del ente *tal* como es en cada caso? Esta pregunta sólo la dejamos formulada en el momento presente. Todavía no estamos lo bastante preparados para desarrollarla más. Lo que no se puede negar y lo que, de momento, sólo queremos señalar es lo siguiente: El «ser» manifiesta en el hablar una rica multiplicidad de significaciones. Decimos el «es» en cada uno de los casos sin hacer además, antes o después, una interpretación especial del «es» o acaso una reflexión sobre el ser. El «es», pensado ora de una ora de otra manera, simplemente nos alcanza saltando en el decir. Sin embargo, la multiplicidad de sus significaciones no es arbitraria. De esto vamos a convencernos ahora.

Enumeramos según su orden las diferentes significaciones interpretadas mediante una paráfrasis. El «ser» que se dice en el «es» significa: «realmente presente», «constante y materialmente existente», «tener lugar», «proceder de», «consistir», «encontrarse en», «pertenecer», «estar destinado a», «representar a algo», «hallarse en», «dominar o reinar». Sigue siendo difícil, tal vez incluso imposible por ser contrario a la esencia, que resaltemos una significación común como concepto genérico general, bajo el cual se puedan subordinar las mencionadas modalidades del «es» como especies. Sin embargo un determinado rasgo común las atraviesa a todas. Este señala un horizonte preciso para la comprensión del ser, desde el que esta comprensión se realiza plenamente. La delimitación del sentido del «ser» se mantiene en el marco de la presencia temporal y la presencia local, del perdurar y de la consistencia, del demorar y del ad-venir.

Todo ello señala la dirección de aquello con lo que hemos topado al hacer la primera caracterización de la experiencia y la interpretación del ser entre los griegos. Si mantenemos la interpretación habitual del infinitivo, entonces la palabra «ser» toma el sentido de la uniformidad y determinación del horizonte que guía la comprensión. En resumen: de acuerdo con esto, comprendemos el sustantivo verbal «ser» a partir del infinitivo que, a su vez, permanece referido al «es» y a su ya expuesta multiplicidad. La forma verbal «es», determinada y singular, la *tercera persona singular del presente del indicativo*, es aquí prioritaria. No comprendemos el «ser» con respecto al «tú eres», «vosotros sois», «yo soy» o «ellos serían» que representan, todos ellos, igualmente y de manera válida, ciertas modalidades del «ser» como el «es». El «ser» representa para nosotros el infinitivo del «es». Inversamente y casi como si no hubiera otra posibilidad, nos explicitamos automáticamente el infinitivo «ser» a partir del «es».

Conforme con esto, el «ser» tiene aquella significación indicada que recuerda la concepción griega de la esencia del ser, es decir, una determinación que no nos llega de cualquier parte, sino que domina nuestra existencia histórica desde antiguo. De golpe, nuestra búsqueda de la determinación del significado verbal de «ser» se convierte expresamente en aquello que es, en una reflexión sobre el origen de nuestra *historia oculta*. La pregunta: ¿qué pasa con el ser? debe mantenerse ella misma dentro de la historia del ser para desplegar y conservar a su vez su propio alcance histórico. Nos atenemos en esto, una vez más, al decir del ser.

4

La delimitación del ser

Lo mismo que en el «es» encontramos un modo corriente de decir el ser, al nombrar la palabra «ser» también topamos con maneras muy determinadas y ya esquemáticas del decir: ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber ser.

Cuando decimos «ser», cierto impulso casi nos obliga a decir «ser *y...*» El «y» no sólo quiere decir que yuxtaponemos y adjuntamos de paso algo más, sino que en nuestro decir añadimos algo de lo que el «ser» se distingue: ser *y no...* Pero al mismo tiempo, en estos rótulos esquemáticos nos referimos también a aquello que pese a todo pertenece en algún modo específicamente al ser como algo distinto de *él*, aunque sólo en tanto lo otro.

El camino transcurrido de nuestro preguntar no sólo ha precisado su ámbito. Es cierto que al principio sólo hemos percibido la pregunta misma, la pregunta fundamental de la metafísica, como algo que nos traen y ofrecen desde cualquier parte. Sin embargo, la pregunta se nos revelaba progresivamente digna de ser preguntada. Ahora se muestra más y más como un fundamento oculto de nuestra ex-sistencia histórica. Este fundamento permanece oculto también y precisamente cuando nos paseamos encima de este fondo como sobre un abismo sólo provisionalmente cubierto, sintiéndonos satisfechos de nosotros mismos y ocupándonos de toda clase de asuntos.

Nos proponemos ahora diferenciar el ser respecto de lo otro. Se trata de experimentar que, al contrario de la opinión común, el ser es todo menos una palabra vacía sino más bien tan multilateralmente determinada que apenas encontramos la orientación para preservar debidamente esta determinación. Sin embargo, esto no basta. Debemos desarrollar esta experiencia para convertirla en

una experiencia fundamental de nuestra ex-sistencia histórica futura. Para que podamos realizar estas diferenciaciones desde el principio de manera correcta, daré los siguientes puntos de orientación:

1. El ser se delimita frente a lo otro y en esta definición de los límites encuentra ya una determinación.

2. La delimitación se establece en *cuatro* aspectos relacionados entre sí. De acuerdo con esto, la determinación del ser o bien se bifurca y aumenta, o disminuye.

3. Estas distinciones no son de ningún modo contingentes. Lo que ellas mantienen separado, tiende a unirse originariamente por pertenecer a un mismo conjunto. Por esto las separaciones son de una necesidad peculiar.

4. Las contraposiciones, que al principio pueden dar la impresión de meros esquemas, no surgieron, empero, en ocasiones arbitrarias para introducirse en cierto modo como frases hechas en el lenguaje. Surgieron en estrecha relación con la acuñación del ser que al manifestarse se volvió decisivo para la historia de Occidente. Las contraposiciones comenzaron con el inicio de la interrogación filosófica.

5. Las distinciones no sólo se han mantenido como dominantes dentro de la filosofía occidental. Ellas penetran todo el saber, el hacer y el hablar, también allí donde no son expresadas específicamente o no se formulan con las mismas palabras.

6. La serie enumerada de los rótulos ya proporciona una indicación acerca del orden de su conexión esencial y de la sucesión histórica de su acuñación.

Las dos distinciones mencionadas en primer lugar (ser y devenir, ser y apariencia) se configuran ya en el inicio de la filosofía griega. Al ser las más antiguas también son las más corrientes.

La tercera distinción (ser y pensar) no menos originaria en su prefiguración que las dos primeras, si bien se desarrolla de manera decisiva en la filosofía de Platón y Aristóteles, no alcanza su forma específica hasta el comienzo de la Edad Moderna. Incluso colabora esencialmente en este comienzo. De acuerdo con su historia, esta distinción es la más compleja y la más cuestionable en cuanto a su intención. [Por esto sigue siendo para nosotros la más digna de ser interrogada.]

La cuarta distinción (ser y deber ser) sólo vagamente prefigurada en la caracterización del ὄν como ἀγαθόν, pertenece plena-

mente a la Edad Moderna. Por esto determina una de las posiciones predominantes del espíritu moderno frente al ente en general desde finales del siglo XVIII.

7. Una interrogación originaria de la pregunta por el ser que haya comprendido la tarea de un despliegue de la verdad de la esencia del ser, debe confrontarse con las fuerzas inherentes a estas distinciones a la hora de decidir y reconducirlas a su propia verdad.

Todas estas observaciones previas deberían tenerse constantemente presentes en las reflexiones que siguen.

I

Ser y devenir

Esta separación y contraposición están en el origen de la pregunta por el ser. Todavía hoy es la delimitación más corriente del ser por lo otro. Porque convence inmediatamente desde una representación del ser consolidada hasta el punto de ser evidente. Lo que deviene, aún no es. Lo que es, ya no necesita devenir. Aquello que «es», el ente, ha dejado tras de sí todo devenir, si es que alguna vez ha devenido y ha podido devenir. Lo que «es» propiamente, también resiste a todo embate del devenir.

Con una mirada de largo alcance y conforme a la tarea, Parménides —cuya época coincide con la transición del siglo VI al V— dio relevancia al ser del ente en su pensamiento y su poesía, contraponiéndolo al devenir. Su «Poema didáctico» sólo se conserva en fragmentos, aunque largos y esenciales. Aquí citaremos sólo algunos versos (fr VIII, 1-6):

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν~ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι / πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνωλέθρόν ἐστιν, γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἠδ' ἀτέλεστον, οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,/ ἕν, συνεχές· /

«Sólo queda el relato del camino / (en el que se manifiesta) qué pasa con el ser; / en este (camino) hay mucho que enseña, / cómo ser sin nacer y sin perecer, / completo allí, lo mismo que en sí mismo, / sin estremecimientos y sin necesidad de ser terminado; / no fue tampoco antes, ni será después, / porque como presente es a la vez: único, unificador, unido, / juntándose en sí mismo desde sí mismo (consistente, lleno de presencia).»

Estas breves palabras se alzan como las estatuas griegas de la época arcaica. Lo que poseemos todavía del «Poema didáctico» de Parménides cabe en un cuaderno delgado que, por supuesto, es un testimonio en contra de la aparente necesidad de bibliotecas enteras de literatura filosófica. El que conoce la dimensión de semejante expresión del pensamiento, como persona del presente sólo puede perder todo interés por escribir libros.

Lo que se dice desde el ser son σηματα, no son signos del ser ni predicados sino que es aquello que, con miras al ser, lo muestra desde él mismo. Porque en esta mirada hacia el ser debemos excluir de la vista y apartar con los ojos, en sentido activo, todo nacer y perecer, etc.; al mirarlo, debemos mantenerlos separados, expulsarlos. Lo que se mantiene apartado mediante el ἀ– y ουδέ no es proporcionado al ser. La proporción de éste es otra.

De todo esto se desprende: el ser se muestra a este decir como la propia solidez de lo estable, conjuntada en sí misma, no afectada por la inquietud y el cambio. En la exposición del comienzo de la filosofía, aun en la actualidad, se suele oponer a esta enseñanza de Parménides la de Heráclito. De éste procede supuestamente una afirmación a menudo mencionada: πάντα ῥεῖ, todo fluye. Según ella no hay ser alguno. Todo «es» devenir.

Se considera correcto el hecho de que aparezcan tales oposiciones, como la del ser por un lado y el devenir por el otro, porque de este modo se puede probar ya desde los comienzos de la filosofía lo que habría de atravesar toda su historia, a saber, que allí donde un filósofo dice A, el otro dice B, pero en cuanto este último dice B, el primero entonces dirá A. Mas, si por el contrario se asegura que en la historia de la filosofía, en el fondo, todos los pensadores dijeron lo mismo, esto, a su vez, supone exigir algo al entendimiento común que debe resultarle chocante. ¿Qué falta haría entonces la filosofía occidental, polimorfa y compleja como es, cuando no obstante todos dicen lo mismo? En tal caso, *una* filosofía es suficiente. Todo está ya dicho desde siempre. Pero este «lo mismo», sin embargo, tiene como verdad interior la riqueza inagotable de aquello que es cada día de una manera como si fuese su primer día.

Heráclito, a quien se le atribuye —en oposición estricta a

Parménides— la doctrina del devenir, dice en realidad lo mismo que éste. De otro modo no sería uno de los más relevantes entre los grandes griegos, es decir, si hubiese afirmado otra cosa. Sólo que no debemos interpretar su doctrina del devenir según las concepciones de un darwinista del siglo XIX. Bien entendido que la ulterior exposición de la contraposición de ser y devenir ya nunca más llegó a tal punto de descansar únicamente en sí misma como en el decir de Parménides. Aquí, en esta gran época, el hablar sobre el ser del ente, contiene en sí mismo la esencia [oculta] del ser del que habla. El secreto de la grandeza de esta época consiste en su necesidad histórica. Por razones que se precisarán en lo que sigue, limitamos de momento la discusión de esta primera separación «ser y devenir» a las indicaciones dadas.

II

Ser y apariencia

Esta distinción es tan antigua como la que mencionamos en primer lugar. La igual originalidad de ambas distinciones (ser y devenir, ser y apariencia) indica una conexión más profunda, que hasta el presente sigue siendo inaccesible. Esto se debe a que la distinción mencionada en segundo lugar (ser y apariencia) todavía no ha podido desarrollarse nuevamente en su contenido auténtico. Esta tarea requiere concebirla en la manera originaria, es decir, griega. Nosotros estamos afectados por la interpretación errónea de la moderna teoría del conocimiento y sólo difícilmente respondemos, y a menudo de manera vacua a la simplicidad de lo esencial; por ello, para nosotros esta distinción no resulta fácil.

Al principio, la diferenciación parece clara. Ser y apariencia significa: lo real a diferencia de y en contraste con lo irreal; lo auténtico contrapuesto a lo inauténtico. En esta diferenciación hay al mismo tiempo una apreciación que da la preferencia al ser. Decimos: el milagro y lo milagroso lo mismo que: la apariencia y lo aparente. A menudo se reconduce la diferenciación entre ser y apariencia a la mencionada en primer lugar entre ser y devenir. Lo aparente es lo que aparece a veces y que desaparece de manera igualmente huidiza e inconstante en comparación con el ser entendido como lo constante.

La diferenciación entre ser y apariencia es algo corriente para nosotros, es una entre las muchas monedas desgastadas que en la vida cotidiana trivializada pasamos de mano en mano sin mirarla. Como mucho, usamos la diferenciación como una indicación moral y regla de vida para evitar la apariencia y aspirar, en cambio, al ser: «ser más y parecer menos».

Pese a toda esta evidencia y familiaridad de la diferenciación no comprendemos, sin embargo, en qué sentido precisamente el ser y la apariencia se separaron originariamente. El hecho de que haya ocurrido indica una correspondencia. ¿En qué consiste? Ante todo se trata de comprender la unidad oculta de ser y apariencia. Ya no la comprendemos porque nos hallamos fuera de la diferencia originaria e históricamente devenida y la seguimos transmitiendo meramente como algo que alguna vez y en algún lugar fue puesto en circulacion.

Para comprender la separación debemos volver, también en este caso, al principio.

Ahora bien, si nos distanciamos a tiempo de la falta de reflexión y del palabreo, podemos encontrar en nosotros mismos todavía una huella que nos lleva a comprender la diferencia. Decimos «brillo» <«apariencia» y «brillo» de cualquier luz es la misma palabra en alemán> y conocemos la lluvia y el brillo del sol. El sol brilla. Contamos: «el cuarto estaba alumbrado por el tenue brillo de una vela». El dialecto alemánico <*alemannisch*, hablado en la zona fronteriza entre Suabia, Suiza y Francia> conoce la palabra «*Scheinholz*», madera fosforescente, o sea, aquella madera que muestra un brillo en la oscuridad. De las imágenes de santos conocemos el «*Heiligenschein*», el «brillo del santo» o aureola en torno a la cabeza. Pero también conocemos «*Scheinheilige*», santurrones, aquellos que se parecen a santos pero no lo son. Podemos encontrar un «*Scheingefecht*», un simulacro de combate, es decir, una maniobra que aparenta un combate. Al tiempo que brilla <*scheint*>, el sol parece <*scheint*> moverse alrededor de la Tierra. El que la luna que brilla <*scheint*> mida dos pies de diámetro sólo nos lo parece <*scheint*>, sólo es una apariencia <*Schein*>. Aquí encontramos dos clases de *Schein* <apariencia/brillo> y *scheinen* <aparecer/brillar>. Pero no son meramente yuxtapuestas sino que la una es una derivación de la otra. El sol, por ejemplo, sólo puede moverse en apariencia alrededor de la Tierra porque brilla, es decir, porque emite luz y aparece <*er-*

scheint> debido a su luz, la que da lugar a su aparición <*Vorschein*>. Ciertamente, junto con el brillo del sol en tanto luz e irradiación experimentamos también la irradiación del calor. El sol brilla/aparece <*scheint*>: se muestra y calienta. El brillo de la luz <*Lichterschein*> en la aureola <*Heiligenschein*>, en tanto brillo, hace aparecer <*zum Vorschein bringen*> como santo al que la lleva.

Observando las cosas con más precisión encontramos tres modos del aparecer: 1. el *Schein* <apariencia> como brillo y emisión de luz; 2. el *Schein* <la apariencia> y el *Scheinen* <el aparecer> como el aparecer y el hacer aparecer algo; 3. el *Schein* como mera apariencia, como lo que algo aparenta. Pero al mismo tiempo podemos precisar que el «aparecer» mencionado en segundo lugar, es decir, el aparecer en el sentido del mostrarse es propio tanto del brillo como de la apariencia, y lo es no como una cualidad cualquiera sino como fundamento de su posibilidad. La esencia del parecer reside en el aparecer. Es el mostrar-se, el pre-sentarse, el estar delante <en el orden de prioridad: *anstehen*> y el ser constatable o hallable (*vor-liegen*). El libro tanto tiempo esperado aparece ahora, es decir, se halla disponible, es materialmente existente y por eso se lo puede obtener. Cuando decimos: la luna brilla, esto no sólo quiere decir que extiende su brillo o cierta luz, sino que significa también que está en el cielo, está presente, es. Las estrellas brillan: en tanto brillan están presentes. Brillo/aparición <*Schein*> significa aquí lo mismo que *ser* [los versos de Safo: ἄστερες μὲν ἀμφὶ κάλαν σελάνναν... y el poema de Matthias Claudius: «Der Mond ist aufgegangen» (Ha salido la luna) ofrecen un apoyo favorable para reflexionar sobre el ser y la apariencia].

Si prestamos atención a lo que acabamos de decir, encontramos la conexión interna entre ser y apariencia. Pero sólo la captamos plenamente si percibimos el «ser» de una manera igualmente originaria, es decir, griega. Sabemos que el ser se manifiesta a los griegos como φύσις. El imperar que se manifiesta y permanece es en sí mismo también el brillo del aparecer. Las raíces verbales φυ– y φα– nombran lo mismo. Φύειν, el brotar que se apoya en sí mismo, es φαίνεσϑαι, es decir, brillar, mostrarse, aparecer. Todos los rasgos determinados del ser que hemos mencionado, aunque sólo como una enumeración, y los que se desprendieron de la referencia a Parménides, nos proporcionan ya una cierta comprensión de la palabra griega fundamental que designa el ser.

Sería instructivo ilustrar aquí la fuerza denominadora de esta palabra también a partir de la poesía mayor de los griegos. Aquí nos contentamos con señalar que, por ejemplo, para Píndaro la φυά constituye la determinación básica de la ex-sistencia: τὸ δὲ φυᾶ κράτιστον ἅπαν, aquello que es de y por medio de φυά es lo absolutamente más poderoso (Ol, IX, 100); φυά significa aquello que uno ya es originaria y propiamente: lo que ya ha estado siendo esencialmente a diferencia de lo posteriormente devenido por artificio y forzadamente. El ser es la determinación fundamental de lo puro y lo noble (es decir de aquello que tiene un origen esencial superior y que se basa en él). Con referencia a esto, Píndaro dijo: γένοι' οἷος ἐσσί μαϑών (*Pyth.* II, 72) («podrás mostrarte como aquel que eres cuando aprendas»). El estar en sí mismo para los griegos no significa otra cosa que el estar-aquí, el estar-a-la-luz. Ser significa aparecer. Y esto no quiere decir algo que se añada posteriormente, algo con lo que el ser pueda encontrarse por casualidad. El ser es esencialmente *en tanto* que aparece.

De esta manera la idea tan generalmente extendida según la que la filosofía griega hubiera enseñado de manera «realista» un ser objetivo en sí mismo, al contrario del subjetivismo moderno, se derrumba como una construcción hueca. Esta idea corriente se basa en una comprensión superficial. Debemos descartar títulos tales como «subjetivo» y «objetivo», «realista» e «idealista».

Pero ahora es preciso dar primero el paso decisivo desde la concepción más adecuada del ser en sentido griego que nos permite acceder a la conexión interna entre ser y apariencia. Trataremos de vislumbrar una conexión que es originaria y únicamente griega, pero que tuvo consecuencias peculiares para el espíritu de Occidente. El ser es esencialmente φύσις. El imperar que se manifiesta es el aparecer. Este da lugar a la aparición. En esto ya encontramos: el ser, el aparecer, da lugar a la salida del ocultamiento. En cuanto el ente *es* como tal, se pone y está al *descubierto*, ἀλήϑεια. Traducimos esta palabra como «verdad», lo que quiere decir que la interpretamos mal y sin pensarlo. Es cierto que ahora, poco a poco, se comienza a traducir la palabra griega ἀλήϑεια de manera literal. Mas esto no sirve de mucho si a continuación vuelve a tomarse la «verdad» en un sentido totalmente diferente y ajeno al griego atribuyéndole a la palabra griega este otro sentido. Porque la esencia griega de la verdad sólo es posible en unión con la esencia griega del ser en tanto φύσις. A causa de

la conexión esencial única entre φύσις y ἀλήθεια, los griegos pueden decir: el ente es verdadero en tanto ente. Lo verdadero es como tal un ente. Esto significa: lo que impera y se muestra como tal está al descubierto. Lo descubierto como tal encuentra su estabilidad al mostrarse. La verdad como el estar al descubierto no es un añadido al ser.

La verdad pertenece a la esencia del ser. En el ser-un-ente está implícito: llegar a aparecer, presentarse apareciendo, llegar a estar-aquí <*sich hin-stellen*>, poner-aquí algo <*her-stellen*>. En cambio, no-ser significa: retirarse de la aparición, de la presencia. La esencia de la aparición comprende el aparecer y desaparecer, el ir y venir en el sentido auténticamente demostrativo. De este modo el ser está disperso en la multiplicidad del ente. Este se extiende aquí y allá como lo más inmediato y lo que hay en cada caso. *En cuanto algo* que se muestra, se da su reputación <*Ansehen*, literalmente «aspecto»> δοκεῖ. Δόξα significa la reputación, es decir la opinión que la gente tiene de uno. En el caso de que la reputación —de acuerdo con lo que muestra— sea excelente, δόξα significa esplendor y gloria. En la teología helenística y en el Nuevo Testamento, la δόξα θεοῦ, la *gloria Dei*, es la gloria de Dios. El ensalzar, el atribuir y señalar el prestigio de alguien se dice en griego: poner a alguien a la luz y procurarle así permanencia y ser. Para los griegos, el prestigio no es algo que uno tenga o no por añadidura; es el modo supremo del ser. Para la gente de hoy la gloria se ha convertido en mera celebridad y como tal es un asunto bastante dudoso, una adquisición que a uno le adviene, arrojada y que se propaga aquí y allá a través de la prensa y la radio; casi es lo contrario del ser. Si para Píndaro la alabanza constituye la esencia de la poesía y del poetizar, es decir, el poner a la luz, esto no se debe a que atribuya a la idea de luz un papel especial sino al mero hecho de que piensa y poetiza como un griego, es decir, que está en la esencia del ser que le corresponde.

Se trataba de mostrar el hecho de y el modo en que, para los griegos, el aparecer pertenece al ser o, para decirlo con más rigor: el hecho de y el modo en que el ser tiene su esencia *también* en el aparecer. Esto lo hemos precisado en referencia a la posibilidad suprema del ser del hombre tal como la configuraron los griegos, es decir, la gloria y la alabanza. Gloria quiere decir δόξα. Δοκέω significa: yo me muestro, aparezco, me sitúo a la luz. Lo que aquí se experimenta más bien desde la mirada y la vista, el aspecto

prestigioso <*Ansehen*> que uno tiene, es captado más con el oído y la llamada con la otra palabra que también significa prestigio: κλέος. En este sentido, la gloria es el renombre <*Ruf*> que uno tiene. Heráclito dice (fr 29): αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα, «Pues eligen los más nobles una antes que toda otra cosa: la fama que siempre permanece frente a lo que perece; en tanto que los más están saciados como reses de ganado».

Por añadidura, hay en todo esto, no obstante, una limitación que muestra al mismo tiempo el estado de los hechos en su plenitud esencial. Δόξα es lo que uno parece a los demás <*Ansehen*>, es el ser visto en el sentido más amplio que cualquier ente encubre y descubre en su aspecto (εἶδος, ἰδέα). Una ciudad ofrece una vista <*Anblick*> magnífica. El aspecto <*Ansicht*> que un ente tiene en sí mismo y que por esto puede ofrecer de sí mismo, se puede captar luego en cada caso desde uno u otro punto de vista. Según la diferencia de perspectivas, el aspecto <*Ansicht*> que se ofrece será otro. Este aspecto, por tanto, será siempre también aquel que *nosotros* nos construyamos como punto de vista. En la experiencia y la prosecución del ente siempre nos formamos puntos de vista de su aspecto. Esto sucede a menudo sin que observemos la cosa misma más de cerca. Cualquier camino y razones diversas nos llevan a un punto de vista <*Ansicht*> sobre esta cosa. Nos formamos una opinión sobre ella. Al hacerlo puede ocurrir que el punto de vista que defendamos no se sostenga en la cosa. En este caso será un *mero* punto de vista <*Ansicht*>, una suposición o acepción de un punto de vista <*Annahme*>. Aceptamos o suponemos algo de una u otra manera. En este caso, simplemente opinamos. En griego, suponer se dice δέχεσθαι. [El suponer o aceptar una opinión está referido a lo que ofrece el aparecer.] La δόξα en tanto lo acepta como esto o aquello es la opinión.

Ahora hemos llegado donde queríamos. Puesto que el ser, φύσις, consiste en ofrecer un aspecto y puntos de vista, tiene esencialmente, y por eso necesariamente y siempre, la posibilidad de ofrecer un aspecto <*Aussehen*> que precisamente encubra y oculte aquello que el ente es en verdad, es decir, el estar al descubierto. Este aspecto en el que el ente llega a sostenerse es la *apariencia* en el sentido de aparentar. Donde el ente se halla al descubierto, allí cabe la posibilidad de la apariencia y a la inversa:

allí donde el ente esté en apariencia, sosteniéndose en ésta con firmeza y durante mucho tiempo, allí puede quebrarse y desmoronarse dicha apariencia.

Con la palabra δόξα se nombra una multiplicidad de cosas: 1. el prestigio <*Ansehen*> entendido como gloria, 2. el aspecto (*Ansehen*) entendido como simple vista <*Ansicht*> que algo ofrece, 3. el parecer <*Ansehen*> en tanto mero parecido: la «apariencia» <*Schein*> como mero parecer-ser <*Anschein*>, 4. el punto de vista <*Ansicht*> u opinión que una persona se forma. Esta polisemia de la palabra no es ninguna negligencia de la lengua sino un juego de bases profundas dentro de la sabiduría naturalmente madurada de una gran lengua que conserva en la palabra los rasgos esenciales del ser. Para ver las cosas aquí correctamente desde un principio, debemos cuidarnos de no tomar la apariencia <*Schein*> simplemente como algo «imaginado» o «subjetivo» y de falsificarlo así en su sentido. Antes bien es válido decir: así como el aparecer pertenece al ente mismo, también le pertenece la apariencia.

Pensemos en el sol. Diariamente sale y se pone ante nuestros ojos. Sólo muy pocos de entre los astrónomos, físicos y filósofos —e incluso éstos a partir de una determinada actitud más o menos corriente— tienen una experiencia inmediata diferente de este hecho, es decir, percibiéndolo como movimiento de la tierra alrededor del sol. La apariencia, sin embargo en la que se muestran el sol y la tierra con su luz, por ejemplo un paisaje al amanecer, el mar al atardecer, la noche, son modos de un aparecer. Esta apariencia <*Schein*> no es que sea nada. Tampoco deja de ser verdadera. Y no aparenta meramente un estado de hechos que en realidad sean diferentes en la naturaleza. Esta apariencia es histórica e historia, descubierta y fundada en la poesía y la leyenda y por ello un ámbito esencial de nuestro mundo.

Sólo el ingenio pedante de los epígonos y de los que se cansaron cree poder resolver la potencia histórica de la apariencia definiéndola como algo «subjetivo». Pero la índole de esta «subjetividad» no deja de ser muy cuestionable. Los griegos tuvieron una experiencia diferente de esto. Ellos tuvieron que arrancar en cada caso el ser de la apariencia y preservar aquél frente a ésta. El ser es esencialmente a partir de su estar al des-cubierto.

Unicamente la victoria en la lucha entre ser y apariencia permitió a los griegos arrancar el ser del ente y llevar al ente a la

estabilidad y al descubierto: los dioses y el Estado, los templos y la tragedia, los juegos deportivos y la filosofía. Pero todo esto lo hicieron rodeados por la apariencia, amenazados por ella, y al mismo tiempo tomándosela en serio, reconociendo su poder. Sólo en los tiempos de la sofística y de Platón se acabó por definir la apariencia como *mera* apariencia, de modo que fue degradada. Al mismo tiempo, el ser en tanto ἰδέα fue elevado a un lugar suprasensible. Así se abre el abismo, χωρισμός, entre el ente sólo aparente aquí abajo y el ser real en algún lugar de allá arriba, que es aquel abismo en el que se instala luego la doctrina cristiana redefiniendo al mismo tiempo lo inferior como lo creado y lo superior como el creador. Con las armas reforjadas de esta manera, se opone a la Antigüedad [entendida como paganismo] y la desfigura. Por eso Nietzsche dice con razón: «el Cristianismo es un platonismo para el pueblo».

La gran época de la existencia griega, en cambio, supone toda una autoafirmación creadora, en medio de la confusión y el entrelazamiento múltiple en el enfrentamiento de las dos fuerzas, las del ser y las de la apariencia. (Acerca de la conexión esencial originaria entre la existencia del hombre, el ser como tal y la verdad en el sentido del estar al descubierto y de la no-verdad en tanto encubrimiento, véase *El ser y el tiempo* §§ 44 y 68.)

La unidad y el conflicto entre el ser y la apariencia fueron originariamente poderosos en el pensamiento de los tempranos pensadores griegos. Sin embargo, todo esto encontró su representación más elevada y pura en la tragedia griega. Pensemos en el *Edipo Rey* de Sófocles. Edipo, salvador y señor de la ciudad, envuelto al principio en el brillo de la gloria y la gracia de los dioses, se verá privado de este brillo <*Schein*> que no es un mero parecer subjetivo que Edipo tenga de sí mismo sino aquello en lo cual aparece su existencia, hasta que se produce el descubrimiento de su ser como asesino de su padre y deshonrador de su madre. El camino desde este comienzo brillante hasta aquel horror del final constituye todo él una lucha entre la apariencia (lo encubierto y el disimulo) y el descubrimiento (el ser). En torno a la ciudad acampa lo encubierto de quien asesinó a Layo, el rey anterior. Con la pasión propia del griego que está al descubierto en el esplendor, Edipo se pone a desvelar lo encubierto. Al hacerlo, paso a paso, forzosamente se descubre a sí mismo, y al final sólo soporta lo descubierto de sí mismo arrancándose los ojos, es decir,

apartándose de toda luz, dejando que la noche lo envuelva. Y así, cegado, pide a gritos que se abran todas las puertas para que se le revele al pueblo un hombre que es tal como él mismo *es*.

Sin embargo, no debemos ver en Edipo sólo al hombre que cae sino comprenderlo también como aquella figura de la ex-sistencia griega cuya pasión fundamental se atreve a avanzar hasta el último extremo con la mayor ferocidad, la pasión del desvelamiento del ser, es decir, la lucha por el ser mismo. En su poema «En el suave azul florece...», Hölderlin dice estas palabras, propias de un vidente: «Quizás el rey Edipo tenga un ojo de más». Este ojo de más es la condición fundamental de todas las grandes preguntas y de todo gran saber y también es su único fundamento metafísico. El saber y la ciencia de los griegos es esta pasión.

Cuando hoy se le recomienda a la ciencia ponerse al servicio del pueblo, se trata de una exigencia necesaria y digna, pero constituye una demanda que exige demasiado poco y no lo auténtico. La voluntad oculta de transformar el ente convirtiéndolo en el ser en estado abierto, esta voluntad pretende más. Para lograr un cambio de la ciencia, y en función de éste, previamente un cambio del saber originario, nuestra ex-sistencia requiere una profundización metafísica muy diferente. Primero necesita establecer nuevamente una relación fundamental, constituida y verdaderamente construida, con el ser del ente en su totalidad.

La relación que nosotros, los contemporáneos, tenemos con todo lo que significa ser, verdad y apariencia, hace mucho tiempo que es tan confusa, sin fondo y desapasionada, que incluso en la interpretación y apropiación de la poesía griega sólo remotamente vislumbramos una ínfima parte del poder de esta expresión poética dentro de la existencia griega misma. La interpretación más reciente de Sófocles (1933), que debemos a Karl Reinhardt, se acerca mucho más a la existencia y el ser griegos que todos los intentos anteriores, porque Reinhardt ve e interroga la acción trágica a partir de la relación fundamental entre el ser, el estar-al-descubierto y la apariencia. Aunque a menudo siguen entrando en juego los modernos subjetivismos y psicologismos, la interpretación del *Edipo Rey* como «tragedia de la apariencia» es una aportación excelente.

Voy a terminar esta referencia a la plasmación poética de la lucha entre ser y apariencia entre los griegos con la cita de un pasaje del *Edipo Rey* de Sófocles que nos brinda la ocasión de

establecer una relación nada forzada con nuestras caracterizaciones provisionales del ser griego en el sentido de la constancia y con la caracterización del ser como apariencia, a la que acabamos de llegar.

Los pocos versos del último canto del coro de la tragedia (v. 1189 ss.) dicen:

τίς γὰρ τίς ἀνὴρ πλέον
τᾶς εὐδαιμονίας φέρει
ἢ τοσουτον ὅσον δοκεῖν
καὶ δόξαντ᾽ ἀποκλῖναι;

«¿Quién, pues, qué hombre más / existencia dominada-destinada lleva / que tanta para estar en la gloria / (y) para luego —como una (mera) apariencia— declinar? (es decir, del mantenerse en sí mismo erguido)»*

Cuando esclarecemos la esencia del infinitivo hablamos de las palabras que representan una ἔγκλισις, un de-clinar, una caída (*casus*). Ahora vemos que el parecer, en tanto variante del ser, es lo mismo que el caer. Es una variante del ser en su sentido del estar-en-sí-mismo-erguido. Las dos desviaciones del ser reciben su definición a partir del ser en tanto estabilidad del estar-en-la-luz y esto quiere decir del aparecer.

Ahora hay que precisar mejor lo siguiente: Al ser mismo, en tanto el aparecer, pertenece la apariencia. Como apariencia, el ser no es menos poderoso que el ser en tanto el estar-al-descubierto. La apariencia se produce en el ente mismo y conjuntamente con éste. Sin embargo, la apariencia no sólo hace aparecer el ente tal como propiamente no es, es decir, la apariencia no sólo disimula el ente del que la apariencia es, sino que también se encubre a sí misma en tanto apariencia, en la medida en que se muestra como ser. Puesto que de este modo la apariencia misma se disimula esencialmente con el encubrir y el disimular, decimos con razón: la apariencia engaña. Este engaño se debe a la apariencia misma. Sólo porque la apariencia misma engaña, puede engañar al hombre y llevarlo así a la ilusión. Caer en el engaño, sin embargo, no es más que una entre otras maneras como el hombre se mueve en el mundo triplemente enlazado del ser, del estar-al-descubierto y de la apariencia.

* Las traducciones del griego siguen en lo posible las traducciones del griego al alemán que ofrece Heidegger en función de su interpretación y comentarios [T.]

Entiendo como lo errado (*Irre*) el espacio, por llamarlo así, que se abre en medio del entrelazamiento del ser con el estar-al-descubierto y la apariencia. Apariencia, engaño, ilusión y lo errado están en determinadas relaciones de esencia y acontecer que desde hace mucho tiempo han sido tan falsamente interpretadas por la psicología y la teoría del conocimiento que en la existencia cotidiana apenas podemos experimentar y reconocerlas todavía como tales fuerzas con la transparencia adecuada.

En primer lugar se trató de comprender de qué manera, a partir de la interpretación griega del ser, entendido como φύσις, y *que sólo a partir de ella*, tanto la *verdad*, en el sentido del estar-al-descubierto, como la *apariencia*, en cuanto determinada manera de mostrarse surgiendo, pertenecen necesariamente al *ser*.

Dado que el ser y la apariencia se corresponden y, en tanto correspondientes, siempre están juntos, y por este hallarse uno junto al otro siempre ofrecen también el cambio del uno al otro y de este modo la constante confusión y, a partir de ésta, la posibilidad del engaño y la equivocación, por todo ello, en los orígenes de la filosofía, es decir, en la primera manifestación del ser del ente, el esfuerzo principal del pensamiento tuvo que consistir en refrenar la miseria del ser en medio de la apariencia, en distinguir el ser de la apariencia. Esto exige, a su vez, dar primacía a la verdad, entendida como lo descubierto, frente a lo encubierto, dando primacía también al descubrir frente al encubrir, entendido como el ocultar y el disimular. Puesto que hay que diferenciar el ser de lo otro y consolidarlo como φύσις, se lleva a cabo la diferenciación entre el ser y el no-ser y, al mismo tiempo, entre el no-ser y la apariencia. Estas dos diferencias no coinciden.

Ya que ocurre lo que decimos con el ser, el estar-descubierto, la apariencia y el no-ser, para los hombres hay tres caminos necesarios, puesto que ellos se sostienen en medio del ser que se manifiesta abiertamente y se comportan de esta u otra manera frente al ente siempre a partir de esta posición. Si el hombre debe asumir su ex-sistencia en la claridad del ser y darle constancia, entonces debe sostenerla en la apariencia y contra la apariencia, arrancando tanto a la apariencia como al ser del abismo del no-ser.

El hombre debe distinguir estos tres caminos y decidirse adecuadamente frente a ellos y por ellos. En los inicios de la filosofía, el pensar es el abrir y trazar estos tres caminos. El acto

de diferenciar pone al hombre sobre estos caminos y sus encrucijadas como aquel que sabe y por tanto ante la incesante de-cisión. Con ella comienza realmente la historia. En ella y sólo en ella se decide incluso acerca de los dioses. [Conforme a esto, de-cisión no significa aquí el juicio y la elección del hombre, sino una es-cisión o separación en la mencionada relación entre el ser, el estar-descubierto, la apariencia y el no-ser.]

La filosofía de Parménides, en el ya mencionado «Poema didáctico», ha llegado hasta nosotros como el más antiguo trazar de estos tres caminos. Vamos a caracterizar los tres caminos con la cita de algunos fragmentos de este «Poema didáctico». No es posible dar aquí una interpretación completa.

En la traducción, el fr 4 dice:

«Pues bien, yo digo esto: presta atención a la palabra que oigas (acerca de)
cuáles son los únicos caminos de un preguntar que hay que tener ante los ojos.
El primero: cómo lo es (lo que es el ser) y también (es) imposible el no-ser.
El sendero de la confianza fundada es éste, puesto que sigue a lo que está al descubierto.
El otro, empero: cómo ello no es y también cuán necesario el no-ser.
Este, pues, así lo manifiesto, es un sendero que no se puede recomendar en absoluto,
porque no puedes ni trabar conocimiento con el no-ser, puesto que no se lo puede comprender,
ni tampoco puedes indicarlo con palabras.»

Aquí se distinguen con gran precisión, de entrada, dos caminos:

1. El camino hacia el ser que también es el camino hacia el estar-al-descubierto. Este camino es inevitable.

2. El camino hacia el no-ser; si bien no es transitable, este camino debe introducirse, precisamente por esto, en el conocimiento como camino intransitable y concretamente con respecto al hecho de que lleva al no-ser. El fragmento nos ofrece al mismo tiempo el testimonio filosófico más antiguo acerca de la necesidad de *pensar* conjuntamente con el camino hacia el ser también el

camino de la nada, y, por tanto, supone una mala comprensión de la pregunta por el ser el volver la espalda a la nada afirmando que la nada manifiestamente es nada. (El hecho de que la nada no sea un ente no excluye de ninguna manera que a su modo pertenezca al ser.)

Ahora bien, en la reflexión sobre los mencionados dos caminos se halla implícita la confrontación con un tercero que a su manera va en dirección contraria al primero. El tercer camino ofrece el mismo aspecto que el primero pero no conduce al ser. Por eso suscita el parecer de que también él no sea más que un camino hacia el no-ser, en el sentido de la nada.

El fr 6 al principio contrapone estrictamente los dos caminos señalados en el fr 4, el camino hacia el ser y el camino hacia la nada. Pero al mismo tiempo, en contraposición con el segundo camino que conduce a la nada y que resulta intransitable y por tanto sin perspectivas, se señala un tercer camino:

«Es necesario tanto el poner que conjunta como el percibir: el ente en su ser;
Porque el ente tiene ser; el no-ser no tienen ningún «es»; esto, ciertamente, te ruego que lo retengas.
Ante todo mantente alejado de este camino del preguntar.
Pero luego también de aquel que los hombres ignorantes al parecer se lo acondicionan, estos bicéfalos; porque la desorientación es para ellos la medida que rige en su percepción errática; éstos se tambalean de un lado a otro.
Insensibles, ciegos y perplejos; la ralea de los que no separan, cuyo principio es que lo existente y lo no existente materialmente son lo mismo
y no son lo mismo, a los que el sendero en todos los asuntos los lleva por serpentinas.»

El camino aquí nombrado es el de la δόξα en el sentido de la apariencia. En este camino, el ente tiene ora uno ora otro aspecto. Aquí sólo rigen las opiniones en cada caso. Los hombres se deslizan de una opinión a otra como en un vaivén. De este modo, el ser y la apariencia se mezclan y se confunden.

Por este camino se transita constantemente, de modo que los hombres se pierden por completo en él.

Por esto es todavía más necesario conocer este camino *como tal*,

para que el ser se revele en la apariencia y en oposición a la apariencia.

En concordancia con esto encontramos la referencia a este camino y su coordinación con el primero en el fr I, V, 28-32:

« [...] mas es necesario (para ti que ahora emprendes el camino hacia el ser) saberlo todo:
tanto el corazón firme de la bella redondez del estar-descubierto,
como las opiniones de los hombres que no tienen confianza alguna en el estar-descubierto.
Pero junto con todo esto también debes aprender cómo el brillo sigue adherido a todo,
atravesándolo todo como apariencia (a su modo) y contribuyendo a que se complete todo.»

El tercer camino es el de la apariencia, pero de tal manera que en este camino se experimenta la apariencia *como* perteneciente al ser. En las palabras citadas, para los griegos, residía una fuerza impactante primaria. El ser y la verdad extraen su esencia de la φυσις. El mostrarse de lo aparente pertenece inmediatamente al ser y por otro lado, sin embargo, (en el fondo) no le pertenece. Por esto el parecer ha de ser presentado una y otra vez como mera apariencia.

El triple camino proporciona la siguiente indicación en sí unitaria:

El camino hacia el ser es ineludible.
El camino hacia la nada es inaccesible.
El camino hacia la apariencia es siempre accesible y transitado, pero eludible.

Por eso no es un hombre verdaderamente sabio el que persigue a ciegas una verdad sino sólo aquel que posee un saber permanente de esos tres caminos: el del ser, el del no-ser y el de la apariencia. El saber meditado —y todo saber es meditación— sólo le es dado al que haya experimentado la tempestad que da alas en el camino hacia el ser, al que no le haya quedado extraño el espanto del segundo camino hacia el abismo de la nada y al que haya aceptado, como constante necesidad, el tercero, el de la apariencia.

A este saber pertenece lo que los griegos, en su gran época,

llamaron τόλμα: atreverse a la vez con el ser, el no-ser y la apariencia; es decir, asumir la ex-sistencia llevándola a la decisión entre el ser, el no-ser y la apariencia. A partir de esta posición fundamental frente al ser, Píndaro, uno de sus más grandes poetas, dice (*Nemea*, III, 70): ἐν δὲ πείρα τέλος διαφαίνεται: en la osada tentativa en medio del ente se muestra la plenitud, la delimitación de lo que se ha detenido en su posición y que se ha sostenido en ella, es decir, el ser.

Aquí se expresa la misma actitud fundamental que ya resplandecía en las palabras citadas de Heráclito referidas al πόλεμος. El en-frentamiento de uno con otro, es decir, no la mera riña y disensión sino la lucha de dos luchadores, pone en sus límites y muestra lo esencial y lo inesencial, lo alto y lo bajo.

La admiración no se agota no sólo ante la naturalmente madurada seguridad de tal actitud fundamental frente al ser sino también ante la riqueza de su plasmación en las palabras y las piedras.

Finalizamos la aclaración del contraste que es también la unidad entre ser y apariencia con una frase de Heráclito (fr123): φύσις κρύπτεσθαι φιλει: el ser [el aparecer surgiente] tiene en sí mismo la tendencia a ocultarse. Puesto que el ser significa el aparecer surgiente, es decir, el surgir desde el estado de encubrimiento, le es esencialmente propio el estar encubierto y el originarse en él. Tal origen reside en la esencia del ser, o sea, de lo que aparece como tal. En su origen, el ser permanece replegado, bien de manera muy velada y silenciosa, bien por medio de un disimulo y ocultamiento muy superficiales. La inmediata proximidad de φύσις y κρύπτεσθαι revela la intimidad entre el ser y la apariencia al mismo tiempo como una lucha entre ambos.

Si entendemos el título «ser y apariencia», pese a su aspecto de mera fórmula, en toda la fuerza de esta distinción por la que inicialmente lucharon los griegos, no sólo comprenderemos la diferencia y delimitación del ser frente a la apariencia sino también la íntima correspondencia de aquéllas con la distinción entre el «ser y el devenir». Lo que encontramos en el devenir, por una parte ya no es la nada, pero todavía no es, tampoco, aquello que está destinado a ser. Conforme a este «ya no y todavía no» el devenir sigue estando entretejido con el no-ser. No es, sin embargo, una pura nada sino un ya no esto y todavía no aquello, y, como tal, algo incesantemente otro. Por esta razón se lo ve ora de un

modo ora de otro, ofreciendo un aspecto en sí inconstante. El devenir, entendido de este modo, es una apariencia del ser.

Así, pues, en el inicial discernimiento del ser del ente, el devenir debe contraponerse al ser lo mismo que se le contrapone la apariencia. Por otra parte, el devenir, entendido como «brotar», pertenece a la φύσις. Si entendemos el devenir, en sentido griego, como el llegar-al-estado-de-presencia y como el au-sentarse de él, el ser como lo presente que surge y aparece y el no-ser como lo ausente, entonces la recíproca relación entre el surgimiento y el encubrimiento es el aparecer, o sea, el ser mismo. Así como el devenir es la apariencia del ser, también la apariencia, entendida como el aparecer, es un devenir del ser.

Esto nos permite entender que no se puede derivar sin más la distinción entre el ser y la apariencia de la del ser y el devenir, o a la inversa, ésta de aquélla. En consecuencia, la cuestión de la relación entre ambas distinciones debe quedar abierta. La respuesta dependerá de la originalidad, amplitud y firmeza de la fundamentación de aquello en lo que el ser del ente es esencialmente. Por ello, en sus comienzos, la filosofía no se ciñó a proposiciones singulares, aunque las exposiciones posteriores de su historia suscitan esta impresión. Son doxografías, es decir, descripciones de las opiniones y pareceres de los grandes pensadores. Pero quien ausculta e investiga las opiniones y puntos de vista de estas mismas doxografías, puede estar seguro de ir mal encaminado y de equivocarse antes de obtener un resultado, es decir, en la fórmula o el rótulo de una filosofía. El *pensamiento* y la ex-sistencia de los griegos se definen ambos en su lucha por la diferenciación de los poderes de ser y devenir y de ser y apariencia. En esta lucha tenía que desarrollarse la relación entre el pensar y el ser en una forma determinada que implica también la preparación, por parte de los griegos, de la tercera diferenciación.

III

Ser y pensar

El predominio determinante de la diferenciación entre «ser y pensar» para la ex-sistencia occidental ha sido señalado ya varias veces. Este predominio debe de fundarse en la esencia de esta diferenciación: en aquello por lo cual ésta se aparta de las dos

diferenciaciones ya mencionadas y también de la cuarta. Vamos a señalar su peculiaridad desde el comienzo. En primer término, comparémosla con las dos consideradas anteriormente. En ellas, lo que se distingue del ser nos viene al encuentro desde el ente mismo; lo hallamos en el ámbito del ente. No sólo el devenir sino también la apariencia se nos presentan en el ente como tal (pensemos en el sol que sale y se pone, el tan a menudo mencionado bastón que, hundido en el agua, parece quebrado, y tantos otros ejemplos de esta clase). El devenir y la apariencia están en el mismo plano que el ser del ente.

Con la distinción entre *ser* y *pensar*, en cambio, lo que se distingue del ser, el pensar, no sólo difiere del devenir y de la apariencia por el contenido sino también y esencialmente por la dirección de la contraposición. El pensar se opone al ser de tal modo que éste está delante de él en una posición de ob-jeto <*Gegen-stand*>. No era éste el caso en las distinciones anteriormente comentadas. Ahora bien, de esta peculiar posición se infiere por qué semejante diferenciación puede llegar a ser predominante. Su primacía no se debe a su lugar entre o debajo de las otras tres diferenciaciones, sino porque se las re-presenta <*vor-stellt*> a todas ellas y, poniéndolas así delante de sí, en cierto modo las circunda. A ello se debe que el pensar no sólo ocupe el lugar de miembro contrario en una diferenciación de algún modo distinta, sino que además deviene la base y el punto de apoyo desde el que se decide sobre lo que está delante y esto hasta tal extremo que el ser recibe, en general, su interpretación desde el pensar.

Según esta orientación hay que apreciar la importancia que adquiere precisamente esta diferenciación en el contexto de nuestra tarea. Porque en el fondo preguntamos qué pasa con el ser, cómo y desde dónde será detenido, entendido y comprendido en su esencia para ser asentado como normativo.

En la distinción, en apariencia indiferente, entre *ser* y *pensar* debemos reconocer aquella actitud fundamental del espíritu de Occidente al que se dirige nuestro verdadero ataque. Sólo la podemos superar desde su origen, es decir, de manera que su verdad inicial se ciña a sus propios límites, lo que supone su nueva fundamentación.

Desde la posición actual en el camino de nuestro preguntar, también podemos orientarnos con respecto a otra cosa. Hemos

precisado anteriormente que, al contrario de la opinión corriente, a la palabra «ser» le corresponde un significado perfectamente delimitado. Esto implica que se entiende el ser mismo de una manera determinada. Entendido así, nos resulta evidente. Pero todo entender, como una clase fundamental del llegar a la evidencia, debe moverse en una trayectoria visual determinada. Esta cosa, por ejemplo este reloj, permanece para nosotros inaccesible en lo que es hasta que no conozcamos de antemano algo así como el tiempo, los cálculos del tiempo, su medición. La trayectoria visual de su aspecto debe estar trazada ya de antemano. La llamamos «trayectoria previsiva» <«*Vor-blickbahn*»>, «perspectiva». Se demostrará de este modo que el ser no sólo no es entendido de manera indeterminada sino que la comprensión determinada del ser se mueve, ella misma, en una trayectoria previsiva ya determinada.

El ir y venir, el deslizarnos y el resbalar por esta trayectoria lo hemos asimilado en carne y hueso hasta el punto de que ni la conocemos realmente, ni prestamos atención o conocemos siquiera la *pregunta* por ella. El estar inmerso [por no decir perdido] en la mirada que proyecta y penetra y que sostiene y guía toda nuestra comprensión del ser, es tanto más importante y al mismo tiempo tanto más oculto, por cuanto los griegos tampoco dilucidaron esa trayectoria pre-visiva como tal, y no pudieron hacerlo por razones esenciales (no por incapacidad). Pero en la configuración y fijación de dicha trayectoria pre-visiva, en la que ya se mueve la comprensión griega del ser, participa esencialmente el despliegue de la distinción entre ser y pensar.

Pese a ello, no hemos puesto esta distinción en el primero sino en el tercer lugar. Del mismo modo como hemos procedido con las anteriores, trataremos de aclararla ahora en cuanto a su contenido.

Comenzaremos nuevamente con una caracterización general de aquello que ahora se opone al ser.

¿Qué significa pensar? Se dice: «*Der Mensch denkt und Gott lenkt*», «el hombre piensa <propone> y Dios conduce <dispone>». Pensar significa en este caso idear esto o aquello, planear; pensar en esto o aquello <*auf etwas denken*> significa «proponerse algo con respecto a una cosa». «Pensar en algo malo» significa planearlo; pensar en algo <*an etwas denken*> quiere decir no olvidarlo. En este caso, pensar significa recuerdo <*Andenken*> y memoria <*Gedenken*> Empleamos el giro: «tan sólo pensarlo», es decir, sólo

imaginarlo, representárselo. Alguien puede decir: yo pienso que la cosa resultará bien, es decir, yo lo creo, a mí me lo parece, es mi opinión. Pensar en un sentido relevante quiere decir reflexionar, meditar sobre algo: una situación, un plan, un resultado. «Pensar» se toma también como título para el trabajo y la obra de quien llamamos «pensador». Es cierto que, a diferencia de los animales, todos los hombres piensan; pero no cualquiera es un pensador.

¿Qué deducimos de este uso de la lengua? Pensar se refiere tanto a lo futuro como a lo pretérito y lo presente. El pensar pone algo ante nosotros, lo *representa*; es un libre disponer aunque no es, en modo alguno, arbitrario sino vinculante, porque al ponerlo ante nosotros examinamos y consideramos lo representado, lo analizamos, lo desmontamos y lo volvemos a montar. Pero cuando pensamos, no sólo ponemos algo delante de nosotros por nuestra cuenta, ni analizamos sólo por analizar sino que hacemos una exploración de lo representado mediante la reflexión. No nos conformamos meramente con lo representado según nos plazca sino que nos ponemos en camino con el fin de llegar, como se dice, a lo que hay detrás de la cosa. Allí detrás nos enteramos de lo que realmente ocurre con ella. Nos formamos un concepto de la cosa; buscamos lo general.

A partir de las mencionadas características de lo que suele llamarse «pensar», destacamos de entrada tres puntos:

1. El representar «a partir de nosotros», entendido como una conducta peculiar y libre.

2. El representar entendido como el establecer conexiones analíticas.

3. La comprensión que se representa lo general.

Según el ámbito dentro el cual se mueve este pre-sentar, según el grado de libertad que tiene, según la agudeza y seguridad del análisis y según el alcance del acto de comprensión, el pensar será superficial o profundo, vacío o lleno de contenido, facultativo u obligatorio, lúdico o serio.

Sin embargo, todo esto todavía no nos permite deducir sin más por qué precisamente el pensar debe alcanzar aquella posición fundamental ante el ser que esbozamos. El pensar es, junto al desear, querer y sentir, una de nuestras facultades. En todas ellas, y en los modos de conducta, estamos referidos al ente no sólo

con el pensamiento. Es cierto. La diferenciación entre «ser» y «pensar», empero, supone algo más esencial que la mera referencia al ente. Esta diferenciación surge de una correspondencia inicialmente interna de lo diferente y separado con respecto al ser mismo. El título «ser y pensar» designa una diferenciación que, por así decirlo, se le exige al ser mismo.

A partir de lo que hemos aducido hasta ahora para caracterizar el pensar no podemos inferir una correspondencia íntima de éste con el ser de la índole mencionada. ¿Por qué no? Porque todavía no hemos conseguido ningún concepto suficiente del pensar; mas, ¿de dónde podríamos tomar tal concepto?

Al preguntar esto nos comportamos como si no existiera «lógica» alguna desde hace siglos. Ella es la ciencia del pensar, la doctrina de las reglas del pensamiento y de las formas de lo pensado.

Además, dentro de la filosofía, la lógica es aquella ciencia y disciplina en la que los puntos de vista y las orientaciones propias de las concepciones del mundo no desempeñan apenas algún papel o incluso ninguno. Por lo demás, la lógica es considerada como ciencia segura y digna de confianza. Desde la Antigüedad va enseñando lo mismo. Es cierto que alguno reordena algunos pasajes singulares y tradicionales de la doctrina con respecto a su construcción y orden propios; otros abandonan este o aquel fragmento o introducen añadidos tomados de la teoría del conocimiento o bien lo apoyan todo en el suelo de la psicología. Pero, en conjunto, reina una hermosa concordia. La lógica nos evita todo el esfuerzo del preguntar minuciosamente por la esencia del pensar.

Sin embargo, todavía nos queda una pregunta por plantear: ¿Qué significa «lógica»? Es la abreviación de la expresión ἐπιστήμη λογική, ciencia del λόγος. Y λόγος quiere decir, en este caso, enunciación. Si la lógica presumiblemente es la doctrina del pensar, ¿por qué sería ciencia de la enunciación?

¿Por qué se determina el pensar a partir de la enunciación? Esto no se entiende en absoluto por sí mismo. Anteriormente hemos aclarado el «pensar» sin referirlo a la enunciación y al habla. La reflexión sobre la esencia del pensar es, según esto, de lo más peculiar si, emprendida como reflexión sobre el λόγος, llega a ser de este modo la lógica. «La lógica» y «lo lógico» no son en absoluto automáticamente y como si no fuese posible otra cosa *los* modos por excelencia de la determinación del pensar. Por lo

demás, no es casual que la doctrina del pensar haya llegado a ser la «lógica».

Sea como fuere, el remitirse a la lógica con la finalidad de delimitar la esencia del pensar es una empresa cuestionable porque la lógica como tal no deja de ser cuestionable, y no sólo en algunas doctrinas y teorías parciales y aisladas. Por ello hay que poner la «lógica» entre comillas. No lo hacemos porque pretendamos negar «lo lógico» (en el sentido de lo correctamente pensado). Precisamente en función del pensar tratamos de obtener aquello desde lo cual se determina su esencia; la ἀλήθεια y la φύσις, es decir, el ser entendido como estar-al-descubierto. Por tanto intentamos alcanzar justamente aquello que se ha perdido a causa de la «lógica».

¿Desde cuándo existe realmente esa lógica que hasta hoy domina nuestro pensar y decir y que tan precozmente codeterminó esencial y realmente la concepción gramatical de la lengua y con ello la actitud fundamental de Occidente frente al lenguaje? ¿Cuándo se inició el desarrollo de la lógica? Fue cuando la filosofía griega llegó a su fin, convirtiéndose en asunto de la escuela, de la organización y de la técnica. Esto comenzó cuando el ἐόν, el ser del ente, apareció como ἰδέα y como tal se convirtió en «objeto» de la ἐπιστήμη. La lógica nació en el ámbito de la institución académica de las escuelas platónico-aristotélicas y fue una invención de los profesores, no de los filósofos. Y siempre que éstos se apoderaron de ella, lo hicieron a partir de motivaciones más originarias y no en función de la lógica misma. No es tampoco ninguna casualidad el que los grandes y decisivos esfuerzos por superar la lógica tradicional los hayan hecho tres pensadores alemanes y concretamente de los más eminentes: Leibniz, Kant y Hegel.

En tanto exposición del edificio formal del pensar y asentamiento de sus reglas, la lógica sólo pudo surgir cuando ya se había producido la separación entre ser y pensar y, concretamente, de una manera muy determinada y según una intención precisa. Por esta razón, la lógica misma y su historia nunca podrán aportar una aclaración suficiente de la esencia y el origen de la distinción entre ser y pensar. Al contrario, en cuanto a su propio origen y la legitimidad de su aspiración a imponer las normas de la interpretación del pensar, es la lógica misma la que necesita de aclaración y fundamentación. No es el origen histórico de la lógica como disciplina académica y su desarrollo peculiar lo que nos ocupa

aquí, pero en cambio debemos considerar las siguientes cuestiones:

1. ¿Por qué pudo y tuvo que surgir en la escuela platónica algo como la «lógica»?
2. ¿Por qué esta doctrina del pensar fue una doctrina del λόγος en el sentido de la enunciación?
3. ¿En qué se basó en lo sucesivo el poderío de lo lógico y su crecimiento incesante que finalmente se expresó en la siguiente proposición de Hegel: «Lo lógico (es) la forma absoluta de la verdad y, aun más que esto, es también la pura verdad misma»? (*Encicl.* § 19, O.C. t. VI, 29.) El hecho de que Hegel conscientemente llamara «*lógica*» a la doctrina que generalmente suele llamarse «metafísica» se debe a este poderío de lo «lógico». Su *Ciencia de la lógica* no tiene nada que ver con un manual de lógica del estilo habitual.

En latín, pensar se llama *intelligere*. Es asunto del *intellectus*. Cuando luchamos contra el intelectualismo, debemos conocer al adversario para combatirlo realmente, es decir, se trata de saber que el intelectualismo es el actual y menesteroso vástago o ramal de la posición preeminente del pensar preparada desde antiguo y construida con los medios de la metafísica occidental. La poda de los espolones del actual intelectualismo es importante, pero no por esto peligra su posición en lo más mínimo; ni siquiera la alcanza. El riesgo de recaer en el intelectualismo subsiste justamente entre quienes pretenden atacarlo. La actual pugna contra el intelectualismo del presente tiene como consecuencia el que surjan, con aire de legitimidad, los defensores de un uso correcto del intelecto. Si bien ellos mismos no son intelectualistas, tienen la misma procedencia que éstos. Y esta reacción del espíritu que se ciñe a lo tradicional, debida en parte a la inercia natural, en parte a intenciones conscientes, se convierte ahora en terreno abonado para la reacción política. La equivocada interpretación del pensar y el abuso del pensamiento malentendido sólo se pueden superar por medio de un pensar auténtico y originario, y *por nada más*. La nueva fundamentación de éste exige en primer lugar el retorno a la pregunta por la relación entre la esencia del pensar y la del ser; es decir, el despliegue de la pregunta por el ser como tal. La superación de la lógica tradicional no significa la derogación del pensar y el imperio del mero sentimiento sino que

supone aquel pensar más originario y riguroso que forma parte del ser.

Después de esta caracterización general de la distinción entre ser y pensar, preguntamos ahora con mayor determinación:

1. ¿Cómo es esencialmente la unidad originaria del ser con el pensar, entendida como unidad de λόγος y φύσις?
2. ¿Cómo se produce la separación originaria de λόγος y φύσις?
3. ¿Cómo se da el surgimiento y la aparición del λόγος?
4. ¿Cómo el λόγος (lo «lógico») llega a ser la esencia del pensar?
5. ¿De qué modo este λόγος, definido como razón y entendimiento, llegó a adquirir dominio sobre el ser en los comienzos de la filosofía griega?

En correspondencia con los siete principios ya adelantados (pp.91-92) observaremos esta distinción en su origen histórico, que es también el origen de su esencia. Para ello establecemos lo siguiente: la separación del ser y del pensar, si es íntima y necesaria, tiene que fundarse en una originaria correspondencia de lo separado. Por eso, nuesta pregunta por el origen de la diferenciación es, al mismo tiempo y ante todo, la cuestión acerca de la correspondencia esencial del pensar y el ser.

Históricamente, la pregunta dice: ¿qué sucede con esta correspondencia en el origen decisivo de la filosofía occidental? ¿Cómo se entendió el pensar en sus comienzos? La circunstancia de que la doctrina griega del pensar llegue a ser una teoría del λόγος, «lógica», puede servirnos como indicio. En efecto, encontramos una conexión originaria entre el ser, φύσις, y el λόγος, sólo que debemos librarnos de la opinión de que λόγος y λέγειν significaban originaria y propiamente lo mismo que pensar, entendimiento y razón. Mientras sostenemos esta opinión, tomando incluso la concepción del λόγος en el sentido de la lógica posterior como criterio de su interpretación, sólo podemos llegar a cosas absurdas en la búsqueda de un nuevo acceso a los comienzos de la filosofía griega. Aparte de esto, la mencionada concepción nunca permite entender: 1. por qué el λόγος se pudo separar realmente del ser del ente; 2. por qué este λόγος tuvo que determinar la esencia del pensar y llevarla a la contraposición con el ser.

Acerquémonos inmediatamente a lo decisivo y planteemos la pregunta: ¿qué significa λόγος y λέγειν, cuando no quiere decir «pensar»? Λόγος significa la palabra, el discurso y λέγειν, hablar. Diá-logo es el discurso entre dos; monó-logo, el discurso individual. Pero λόγος, originariamente, no significaba discurso o decir. Esta palabra, en su significado, no tiene ninguna relación inmediata con el lenguaje. Λέγω, λέγειν, en latín *legere*, es la misma palabra que la alemana «*lesen*» <leer/lección>: «*Ähren lesen*» <espigar/co-leccionar espigas>, «*Holz lesen*» <juntar/co-leccionar leña>, «*Weinlese*» <la vendimia/reco-lección de uva>, «*Auslese*» <se-lección>; «*ein Buch lesen*» <leer un libro>, sólo es una variante de *lesen* en sentido propio. *Lesen* significa poner una cosa al lado de otra, juntarlas; en resumen: conjuntar. Al mismo tiempo implica el sentido de «destacar» una cosa de la otra. Los matemáticos griegos empleaban la palabra en este último sentido. Una colección de monedas no es una mera mezcolanza, amontonada de cualquier manera. En la expresión «analogía» <*Entsprechung*> encontramos incluso ambos significados juntos: el originario de «relación», «referencia» y el de «lenguaje», «discurso», aunque la palabra «*Entsprechung*» <analogía/correspondencia> ya no nos hace pensar apenas en el «hablar» <*sprechen*>. De manera «análoga» <*entsprechend*>, los griegos, a su vez, no pensaban todavía ni necesariamente en el «discurso» y el «decir» cuando pronunciaban la palabra λόγος.

Podemos tomar como ejemplo para el significado originario de λέγειν, en su acepción de «juntar», el pasaje de la *Odisea* XXIV, 106, de Homero. Aquí se trata del encuentro de los pretendientes muertos a golpes con Agamenón en el mundo subterráneo. Este los reconoce y se dirige a ellos diciendo:

«Amphimedon ¿qué os ha ocurrido que todos vosotros, tan distinguidos y de la misma edad, bajáis hundiéndoos en la oscuridad de la tierra? Difícilmente se podrían juntar (λέξαιτο) tantos nobles hombres, buscándolos en una vuelta por la polis.»

Aristóteles dice en la *Física*, Θ I, 252 a 13: τάξις δὲ πᾶσα λόγος, «pero todo orden tiene el carácter de la conjunción».

Todavía no nos centramos aquí en la manera en que esta palabra llegó a significar «decir» y «discurso» a partir de su significado originario que inicialmente no tenía nada que ver con lenguaje, palabra y discurso. Sólo queremos recordar en este lugar que el nombre λόγος, cuando ya hacía tiempo que significaba discurso y enunciación, todavía conservó su significado originario en su sentido de «la relación de una cosa con otra».

Cuando consideramos la significación básica de λόγος, conjunción, juntar, resulta que todavía no hemos conseguido mucho de

ella para aclarar la pregunta: ¿en qué medida el ser y el logos son uno y lo mismo para los griegos, de modo que posteriormente puedan separarse, teniendo que hacerlo por razones determinadas?

La referencia al significado fundamental del λόγος sólo puede servirnos como indicio cuando ya comprendemos que para los griegos el «ser» quería decir φύσις. Nos hemos esforzado no sólo en general para comprender el sentido griego del ser sino también hemos circunscrito con una precisión cada vez mayor el significado del ser mediante la precedente diferenciación del ser frente al devenir.

Bajo la condición de que en la mirada interior no perdamos de vista lo que ya hemos dicho, afirmamos: el ser, entendido como φύσις, es la fuerza imperante que surge. En oposición al devenir se muestra como estabilidad, como presencia constante. Esta se manifiesta, en la contraposición con la apariencia, como el aparecer, como la presencia manifiesta.

¿Qué tiene que ver el logos (conjunción) con el ser interpretado de esta manera? Pero, de momento queda por preguntar: ¿se ha comprobado realmente una tal conexión entre el ser y el logos en los comienzos de la filosofía griega? Desde luego que sí. Nos atenemos nuevamente a los dos pensadores decisivos, Parménides y Heráclito, e intentaremos volver a encontrar el acceso al mundo griego cuyos rasgos fundamentales, aunque escondidos, dislocados, desplazados y cubiertos, siguen siendo los nuestros. Una y otra vez hay que recordar que precisamente porque nos atrevemos a emprender la ardua y larga tarea de desmontar un mundo envejecido y de reconstruirlo realmente de nuevo, es decir, de manera histórica, debemos conocer la tradición. Tenemos que disponer de un saber mayor, o sea, de un saber más riguroso y comprometido que el que poseían todas las épocas y fases de transición anteriores. Sólo el saber histórico más radical nos permite confrontarnos con lo extraordinario de nuestras tareas y nos preserva de una nueva irrupción de la mera restauración y de las estériles imitaciones.

Comenzaremos la demostración de la conexión interna entre λόγος y φύσις en los inicios de la filosofía occidental con una interpretación de *Heráclito*.

Entre los filósofos griegos más antiguos, Heráclito es aquel que, por un lado, fue más rigurosamente reinterpretado en un sentido

ajeno al griego a lo largo de la historia occidental, y el que, por otro lado, ofreció los estímulos más fuertes en tiempos recientes para la elaboración de un nuevo acceso a lo auténticamente griego. Por ejemplo, los dos amigos, Hegel y Hölderlin, se encuentran cada uno a su manera bajo la fecunda conjura de Heráclito, pero con la diferencia de que Hegel mira hacia atrás y concluye, mientras que Hölderlin mira hacia adelante e inaugura. Diferente es a su vez la relación de Nietzsche con Heráclito, aunque Nietzsche se convirtió en víctima de la habitual y falsa contraposición entre Parménides y Heráclito. Esta es una de las razones más esenciales del hecho de que su metafísica no alcanzase siquiera la pregunta decisiva, aunque por otro lado, Nietzsche comprendió la gran época inicial de la existencia griega en su conjunto de una manera en la que únicamente Hölderlin lo supera.

La reinterpretación de Heráclito se produjo desde el Cristianismo. La iniciaron ya los Padres de la Iglesia. Hegel se encuentra todavía en esa línea. La doctrina del logos de Heráclito se considera como precursora del logos del que trata el prólogo del Evangelio de San Juan en el Nuevo Testamento. Este logos es Cristo. Puesto que ya Heráclito habla del logos, los griegos llegaron directamente a las puertas de la verdad absoluta, o sea, la verdad revelada del Cristianismo. En un escrito que me llegó hace pocos días se puede leer, por ejemplo: «El saber filosófico de los pensadores griegos acerca del predominio del logos sobre el ente todo fue confirmado por la aparición real de la verdad en forma divina-humana. Esta confirmación y ratificación fundamenta el carácter clásico de la filosofía griega».

Según esta concepción histórica muy corriente, los griegos son los clásicos de la filosofía porque todavía no fueron teólogos cristianos completamente desarrollados. Sin embargo, veremos qué nos parece Heráclito en tanto precursor del evangelista San Juan una vez que hayamos escuchado a Heráclito mismo.

Comenzaremos con dos fragmentos en los que Heráclito trata expresamente del λόγος. En la traducción dejamos sin traducir, a propósito, la palabra decisiva λόγος para obtener su significación sólo a partir del contexto.

Fr 1: «Pero mientras el λόγος permanece siempre él mismo, los hombres se comportan como los que no comprenden (ἀξύνετοι), tanto antes de que hayan escuchado, como después de haber escuchado. En efecto, todo se convierte en ente, κατὰ τὸν λόγον

τόνδε, de acuerdo y como consecuencia de este λόγος; pues ellos (los hombres) se parecen a los que nunca han osado experimentar algo, aunque ensayan con las mismas palabras y las mismas obras que yo realizo analizándolo todo, κατὰ φύσιν, según el ser, y aclarando cómo se comporta. A los otros hombres, empero (los otros hombres tal como son todos ellos, οἱ πολλοί), les permanece oculto lo que realmente hacen en estado despierto, lo mismo que aquello que hicieron durmiendo se les oculta luego nuevamente».

Fr 2: «Por eso es necesario seguir, es decir, atenerse a lo juntado en el ente; pero mientras el λόγος es esencialmente lo juntado en el ente, la multitud vive su vida como si cada uno tuviese su propio entendimiento (sentido)».

¿Qué nos dicen estos dos fragmentos?

Del logos se dice: 1. le es propia la constancia, el permanecer; 2. él es esencialmente lo juntado en el ente, lo juntado del ente, lo que colige; 3. todo lo que acontece, o sea, que llega a ser, está allí según esta conexión constante; esto es lo que impera.

Lo que aquí se dice del λόγος corresponde exactamente al significado auténtico de la palabra «conjunto» (*Sammlung*). Pero mientras que la palabra alemana quiere decir «el juntar» (*das Sammeln*) y «la concentración» (*die Gesammeltheit*), el λόγος significa aquí la conjunción de lo que se junta, lo que reúne originariamente. Λόγος no significa aquí ni sentido, ni palabra, ni doctrina, ni tampoco «el sentido de una doctrina», sino la conjunción que impera constante y originariamente en sí misma como un reunirse.

Ahora bien, el contexto en el fr 1 parece sugerir una interpretación del λόγος en el sentido de palabra y discurso e incluso parece exigirla como única posible; porque se habla del «escuchar» de los hombres. Hay un fragmento en el que se expresa claramente esta relación entre λόγος y «escuchar»:

«Si no me habéis escuchado a mí sino al λόγος, entonces es sabio decir conforme a ello: *uno* es todo» (fr 50).

Aquí se concibe el λόγος como algo «escuchable». ¿Qué otra cosa podría significar esta palabra si no hacerse oír, discurso y palabra, precisamente cuando en la época de Heráclito, λόγος ya es usual en su significado de decir y hablar?

Heráclito mismo dice, por ejemplo (fr 73):

«No se debe actuar y hablar como en sueños».

Aquí, λέγειν en oposición a ποιειν no puede significar, al parecer,

otra cosa que decir y hablar. Sin embargo es cierto que λόγος no significa ni discurso ni palabra en aquellos pasajes decisivos (fr 1 y 2). El fr 50, que parece probar especialmente el significado de «discurso» del λόγος, nos da un indicio para la comprensión del λόγος en una dirección completamente distinta, si lo interpretamos bien.

Para ver y comprender claramente lo que significa λόγος en el sentido de «conjunción constante», debemos captar con más precisión el contexto de los fragmentos mencionados en primer lugar.

Frente al logos están los hombres, y concretamente como aquellos que no com-prenden (ἀξύνετοι) el logos. Heráclito emplea esta palabra a menudo (véase sobre todo el fr 34). Es la negación de συνίημι, que significa «juntar»; ἀξύνετοι: los hombres son aquellos que no juntan... ¿el qué? el λογος, *aquello que constantemente está junto*, el conjunto. Los hombres siguen siendo los que no logran juntar nada <«*zusammenbringen*», en lenguaje popular significa: lograr, conseguir>, que no com-prenden, que no recogen todo en uno, sea porque todavía no han escuchado o porque ya han escuchado. La frase siguiente expresa lo que se quiere decir. Los hombres no alcanzan el logos aunque lo intentan con las palabras, ἔπεα. Aquí se mencionan efectivamente la palabra y el discurso, pero justamente a diferencia, incluso en oposición al λόγος. Heráclito quiere decir que si bien los hombres escuchan y oyen palabras, en este «oír» no pueden «escuchar», es decir, entender aquello que no es escuchable como las palabras, lo que no es el *decir* sino el λόγος. Bien entendido, el fr 50 prueba exactamente lo contrario de lo que se lee. Dice: «No debéis quedar pegados a las palabras sino entender el logos». Puesto que λόγος y λέγειν ya significa discurso y decir, pero éstos no son la esencia del λόγος, aquí se opone el λόγος a los ἔπεα, al discurso. Correspondientemente, también se contrapone a la escucha auténtica que acata (*hörig-sein*) al mero oír y escuchar hacia todos los lados. El mero oír se dispersa y se disipa en aquello que se dice comúnmente, en lo sabido de oídas, en la δόξα, en la apariencia. El auténtico escuchar que acata nada tiene que ver con los oídos y la boca sino que significa: acatar lo que es el λόγος, el *estado conjuntado o concentrado del ente mismo*. Sólo podemos escuchar verdaderamente, si ya acatamos. El acatamiento, sin embargo, no tiene nada que ver con los lóbulos auriculares. Aquel que no acata,

estará desde un principio y siempre alejado y excluido del λόγος, tanto si ya ha escuchado con los oídos como si no ha escuchado todavía nada en absoluto. Aquellos que sólo «oyen» teniendo los oídos en todas partes y difundiendo lo oído, ésos son y serán los ἀξύνετοι, los que no com-prenden. El fr 34 expresa la manera de ser de estos hombres:

«Aquellos que no pueden juntar lo que es constantemente conjunto, los que escuchan pero que se asemejan a sordos».

Si bien oyen palabras y discursos, sin embargo, están cerrados a lo que debieran acatar. El proverbio atestigua lo que son: presentes ausentes. Están allí y sin embargo están lejos. ¿Junto a qué están los hombres generalmente, y de qué están sin embargo alejados? El fr 72 nos da la respuesta:

«Porque a eso con lo que más continuamente tratan, al λόγος, a él le vuelven la espalda, y eso con lo que tropiezan todos los días, eso les parece extraño».

Aquello con lo que los hombres se encuentran constantemente, hallándose sin embargo lejos, es el λόγος, de modo que estos presentes ausentes son los ἀξύνετοι, los que no com-prenden.

¿En qué consiste por tanto este no comprender y no poder comprender de los hombres, cuando escuchan palabras pero no captan el λόγος? ¿Junto a qué están y de qué están alejados? Los hombres tienen que ver continuamente con el ser y éste les es sin embargo extraño. Tienen que ver con el ser en la medida en que su conducta se refiere constantemente al ente, pero les resulta extraño en la medida en que vuelven la espalda al ser, porque no lo comprenden creyendo en cambio que el ente sólo es el ente y nada más. Si bien están despiertos (en relación con el ente), el ser les permanece oculto. Duermen, pero incluso lo que hacen durmiendo lo vuelven a perder. Así deambulan dentro de lo ente tomando siempre lo mejor asible por lo com-prensible; de este modo, todo el mundo tiene lo que le es más cercano y asible en cada caso. Uno se atiene a esto, otro a aquello y el sentido de cada uno se rige por sus propios asuntos, es su sentido propio u obstinación (*Eigen-sinn*). Este sentido propio impide la correcta captación anticipadora de lo que está en sí juntado y reunido y priva a la gente de la posibilidad de escuchar acatando y de entender conforme a esta escucha.

Λόγος es el conjunto constante, es la conjunción del ente que se sostiene en sí misma. Por eso, en el fr 1, κατὰ τὸν λόγον significa lo mismo que κατὰ φύσιν. Φύσις y λόγος son lo mismo. Λόγος caracteriza el ser en un sentido nuevo y sin embargo antiguo: el ente que se sostiene en sí mismo como algo acuñado, es aquello que está en sí y por sí mismo juntado y se mantiene en esta conjunción. El ἐόν, el ente, en cuanto a su esencia, es ξυνόν, lo presente y reunido; ξυνόν no significa «lo general» sino lo que junta y contiene todo en sí mismo. Un ξυνόν de esta clase es por ejemplo, según el fr 114, el νόμος para la πόλις, lo asentado como ley *Satzung* [asentar en tanto cons-tituir], la articulación interna de la πόλις, que no es lo general, no es algo que flota sobre todas las cosas sin tocar a nadie, sino que es la unión originariamente unificante de lo que tiende a separarse. El sentido particular u obstinación <*Eigensinn*>, ἰδία φρόνησις, que no tiene acceso al λόγος, sólo se atiene a uno u otro aspecto en cada caso y cree encontrar en él lo verdadero. El fr 103 dice: «En sí mismo juntado, el punto de partida y el término del círculo son lo mismo». Sería absurdo entender ξυνόν aquí como lo «general».

Los que defienden su sentido particular <*die Eigensinnigen*> no ven en la vida más que la vida y entienden la muerte como nada más que la muerte. Todas las cosas que comienzan a vivir, también comienzan a morir, a acercarse a la muerte, y la muerte es al mismo tiempo la vida. Heráclito dice en el fr 8: «Lo que se halla en mutua oposición se traslada, el uno hacia el otro, en una y otra dirección, se junta por sí mismo». Lo que tiende a oponerse es la conjunción de lo juntado, es el λόγος. El ser de todo lo ente es lo más aparente en su brillo, es decir, lo más bello y lo más constante en sí mismo. Para los griegos, la «belleza» era la doma. La conjunción de la más extrema oposición es πόλεμος, la lucha entendida como la con-frontación ya comentada. Para nosotros, modernos, lo bello es lo contrario, es lo relajante, lo sosegado y por ello lo que está destinado a ser gozado. Tomado así, el arte pertenece al ámbito del adorno sofisticado. Y en el fondo no hay ninguna diferencia entre el placer artístico que satisface el gusto refinado del conocedor y esteta y el que sirve a la elevación moral del ánimo. Para los griegos, ὄν y καλόν significan lo mismo [presencia es la pura apariencia]. La estética lo entiende de otra manera; es tan antigua como la lógica. Para ella, el arte es la representación <*Darstellung*> de lo bello en el sentido de lo que agrada como lo agradable. El arte, empero, es el manifestarse el ser del ente. Desde una posición fundamental frente al ser,

recuperada de una manera originaria, debemos procurar un nuevo contenido a la palabra «arte» y a lo que pretende nombrar.

Concluiremos la caracterización de la esencia del logos tal como la piensa Heráclito, señalando especialmente dos cuestiones que ella encierra todavía y que no hemos puesto de relieve.

1. El decir y el escuchar sólo son auténticos cuando se orientan ya de antemano en el ser, en el logos. Sólo allí donde él se manifiesta, la voz se convierte en palabra. Sólo cuando se ha comprendido el ser del ente que se hace patente, el mero oír los rumores se convierte en escuchar. Mas aquellos que no comprenden el λόγος: ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, «no son capaces ni de escuchar ni de hablar» (fr 19). No consiguen dar estabilidad a su ex-sistencia dentro del ser del ente. Sólo aquellos que lo consiguen dominan la palabra: los poetas y los pensadores. Los demás sólo se tambalean en el cerco de su sentido particular <*Eigensinn*> y su ignorancia. No aceptan como válido sino aquello que casualmente cruza su camino, lo que los halaga y les es familiar. Son como los perros: κυνες γὰρ καὶ βαΰζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι: «porque los perros también ladran a todos los que no conocen» (fr 97). Son asnos: ὄνους σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν, «los asnos prefieren las granzas al oro» (fr 9). Incesantemente y en todas partes se dedican al ente, pero el ser les permanece oculto. El ser no es asible ni palpable, ni escuchable con los oídos ni tampoco se puede oler. El ser es todo menos vapores y humos: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν: «Si todo el ente se disolviera en humo, serían entonces las narices las que lo distinguirían y comprenderían». (fr 7).

2. Dado que el ser, en tanto logos, es originariamente conjunción, o sea, no un mero acumular y apretujarse de lo amontonado donde cualquier cosa vale lo mismo, ya sea mucho o poco, por eso al ser le pertenecen la primacía y el dominio. Si el ser tiene que hacerse patente, debe tener por sí mismo y conservar una primacía. El hecho de que Heráclito hable de la muchedumbre como de perros y asnos caracteriza esta posición que corresponde esencialmente a la ex-sistencia griega. Ya que hoy a veces se invoca a la polis de los griegos incluso con afán excesivo, no habría que pasar por alto estos aspectos, porque de otro modo el concepto de la polis corre el peligro de volverse anodino y sentimental. Lo jerárquico es más fuerte. Por esta razón, el ser, el logos, en tanto armonía del conjunto no es fácilmente e igualmente accesible para

todo el mundo, sino que permanece cerrado, al contrario de aquella otra armonía que no es más que un arreglo, anulación de la tensión y allanamiento: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, «La armonía que no se muestra (de manera inmediata y sin más) es más poderosa que la (siempre) manifiesta» (fr 54).

El ser no se muestra de cualquier manera porque es λόγος, ἁρμονία, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι. Lo verdadero no es asunto de cualquiera sino sólo de los fuertes. Esta superioridad y este estar oculto del ser es la perspectiva desde la que se dice aquella palabra extraña que, precisamente por tener una apariencia nada griega, es testimonio de la esencia de la experiencia griega del ser del ente: ἀλλ' ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος, «como un estercolero, amontonado al azar, así es el mundo más bello» (fr 124).

Σάρμα es el concepto contrario al λόγος, lo meramente vertido frente a lo que se sostiene en sí mismo, la mezcolanza frente al conjunto, el sin-ser frente al ser.

La explicación corriente de la filosofía de Heráclito suele reducir preferentemente este enunciado a la expresión: «πάντα ῥεῖ», «todo fluye». Aunque esta expresión proceda realmente de Heráclito, no significa que todo está en un mero e incesante cambio que todo lo mezcla, la pura inconstancia, sino que quiere decir: el todo del ente es lanzado de una posición contraria a la otra, como en un vaivén, y el ser es el conjunto de este inquieto ir y venir en direcciones opuestas.

Si comprendemos el significado básico de λόγος como lo juntado y la conjunción, hay que constatar y retener lo siguiente:

Lo juntado nunca es un mero acumular y amontonar, sino que implica la tendencia a separarse y oponerse de lo que se corresponde. No permite que todo se desmorone en la mera dispersión y el puro estar vertido. En tanto implicador, el λόγος tiene el carácter del imperar-en-todo, de la φύσις. Ella no disuelve aquello en lo que impera en una vacía ausencia de oposiciones sino que mantiene lo que tiende a la oposición en la máxima agudeza de su tensión.

Ahora es el momento de retomar brevemente la pregunta por lo que pasa con el concepto cristiano del logos, especialmente el del Nuevo Testamento. En función de una exposición más precisa deberíamos distinguir aquí, además, entre los sinópticos y el Evangelio de San Juan, pero básicamente hay que decir: desde el

principio, en el Nuevo Testamento, el logos no significa el ser del ente, la conjunción de lo que tiende a oponerse, como en Heráclito, sino que el logos significa un ente específico, o sea, el hijo de Dios, y éste en su papel de mediador entre Dios y los hombres. Esta idea del logos del Nuevo Testamento es la misma que la de la filosofía de la religión judía, desarrollada por Philo, en cuya historia de la creación se le atribuye al logos el significado del μεσίτμς, del mediador. ¿En qué medida es el λόγος? Porque λόγος, en la traducción griega del Antiguo Testamento (Septuaginta), es el nombre de la «palabra» y precisamente la «palabra» en la acepción determinada de orden, de mandamiento; οἱ δέκα λογοί, así se llaman los diez mandamientos de Dios (Decálogo). De modo que λόγος quiere decir κῆρνξ, ἄγγελος, el heraldo, el mensajero, el que comunica los mandamientos y las órdenes; λόγος τοῦ σταυροῦ, es la palabra de la cruz. La anunciación de la cruz es Cristo mismo: El es el logos de la salvación, de la vida eterna, λόγος ζωῆς. Un mundo separa todo esto de Heráclito.

Hemos tratado de poner de relieve la correspondencia esencial entre el λόγος y la φύσις y precisamente con la intención de entender la necesidad interna y la posibilidad misma de la distinción a partir de esta unidad.

Sin embargo, contra esta caracterización del logos heracliteano casi se podría objetar, ahora que la correspondencia esencial entre el logos y el ser mismo es aquí tan íntima, que no deja de ser absolutamente cuestionable cómo de esta unidad y mismidad de λόγος y φύσις puede surgir aquella oposición entre el logos, entendido como pensar, y el ser. Aquí hay, ciertamente, un interrogante que no debemos tomarnos de ningún modo a la ligera, por grande que nos resulte la tentación de hacerlo. De momento sólo podemos decir: si esta unidad de λόγος y φύσις es tan originaria, también debe de serlo la diferenciación correspondiente. Si esta diferenciación entre ser y pensar se distingue, además, de las otras y está orientada de diferente manera, también la confrontación separadora debe de tener aquí otro carácter. Por eso, en analogía con nuestro intento de mantener la interpretación del λόγος alejada de sus ulteriores falsificaciones para comprender la esencia de la φύσις, debemos tratar de comprender también este proceso de la separación entre la φύσις y el λόγος de manera estrictamente griega, es decir, nuevamente a partir de la φύσις y del λόγος. Porque ante la cuestión de la separación y el contraste

entre φύσις y λόγος, entre ser y pensar, corremos un peligro casi mayor y más inmediato al dejarnos llevar por las equivocadas interpretaciones modernas que al dedicarnos a la exégesis de su unidad. ¿En qué medida?

Al definir la oposición entre ser y pensar nos movemos dentro de un esquema corriente: el ser es lo objetivo, el objeto; el pensar es lo subjetivo, el sujeto. La relación del pensar con el ser es la del sujeto con el objeto. Solemos creer que en los inicios de la filosofía, los griegos, por no estar todavía suficientemente instruidos en cuestiones gnoseológicas, pensaron esta relación de un modo aún bastante primitivo. En la oposición entre ser y pensar no se encuentra efectivamente nada que exija una reflexión. Y sin embargo tenemos que *interrogarla.*

¿Cuál es, según su ley inherente, la esencia del proceso de la separación entre φύσις y λόγος? Para hacerlo patente es preciso concebir todavía con más rigor que hasta ahora la unidad y afinidad de λόγος y φύσις. Intentaremos hacerlo ahora siguiendo a Parménides, y lo hacemos adrede, porque la opinión corriente se inclina a sostener que la doctrina del logos, como quiera que se la interprete, constituye algo específico de la filosofía de Heráclito.

Parménides y Heráclito comparten la misma postura. ¿Acaso estos dos pensadores griegos, los fundadores de todo pensamiento, podrían tener otra posición que no fuese la que se ubica en el ser del ente? También para Parménides el ser es el ἕν ξυνεχές, aquello que se mantiene en sí mismo como conjunto, μοῦνον, lo único que une, οὖλον, lo completo, lo imperante que es constantemente manifiesto y a través del cual también brilla permanentemente la apariencia de lo unilateral y lo multilateral. Por eso, el camino ineludible hacia el ser pasa por el estar al descubierto; más, siempre se tratará de un triple camino.

¿Pero dónde hablaría Parménides del λόγος? ¿Dónde se referiría a lo que ahora buscamos, es decir, a la separación del ser y del logos? Si encontráramos en él alguna cosa que concerniera a esta cuestión, sería, al parecer, todo lo contrario de una separación. La tradición nos ha conservado una proposición de Parménides que éste expresa en dos versiones y que el fr 5 formula así: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Traducida de la manera tosca a la que estamos acostumbrados desde tiempos remotos, esta frase dice: «El pensar y el ser, empero, son lo mismo». Por su significación no-

griega, es casi tan falsa la interpretación de esta tan citada proposición como la que desfigura la doctrina del logos de Heráclito.

Se entiende νοεῖν como el pensar, donde el pensar es la actividad del sujeto: el pensar del sujeto determina lo que el ser es, o sea, el ser no es otra cosa que lo pensado por el pensar. Puesto que el pensar continúa siendo una actividad subjetiva y, según Parménides, el pensar y el ser serían lo mismo, todo se convierte en algo subjetivo. No hay ningún ente que sea en sí mismo. Pero semejante doctrina —se dirá— ¿acaso no se encuentra en Kant y en el idealismo alemán? Parménides, en el fondo, habría anticipado ya las teorías de éstos y de hecho se le elogia por haber logrado este avance, particularmente en comparación con Aristóteles, que es un pensador más tardío. Al contrario de Platón, Aristóteles sostuvo un realismo y se le considera precursor de la Edad Media.

Es preciso que mencionemos expresamente tan corriente concepción, no sólo porque infeste todas las exposiciones históricas de la filosofía griega, ni tampoco porque la filosofía moderna haya interpretado su propia prehistoria en este sentido, sino, ante todo, porque a causa del predominio de las opiniones mencionadas, de hecho se ha vuelto difícil entender la verdad auténtica de aquella proposición profundamente griega de Parménides. Sólo si logramos entenderla, podremos apreciar la dimensión del cambio producido en la historia espiritual, lo que equivale a decir en la auténtica historia de Occidente, no sólo desde la época moderna, sino a partir de la tardía Antigüedad y la aparición del Cristianismo.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Para entender esta proposición hay que saber tres cosas:

1. ¿Qué significa τὸ αὐτό y τε... καί?
2. ¿Qué significa νοεῖν?
3. ¿Qué significa εἶναι?

Parece que estamos suficientemente informados sobre lo preguntado en tercer lugar por lo que más arriba hemos dicho acerca de la φύσις. El νοεῖν, empero, mencionado en segundo lugar, resulta oscuro, y lo es cuando no traducimos ese verbo llana y lisamente por «pensar» sino que lo definimos, en un sentido lógico, como la enunciación que analiza. Νοεῖν significa percibir, νοῦς, la percepción, y concretamente en un doble sentido que guarda en sí mismo una afinidad. Por un lado, percibir tiene el sentido de admitir, aceptar aquello que se muestra y aparece; por otro lado, percibir quiere decir oír, en el sentido de escuchar a un testigo, hacerlo comparecer e instruir un sumario; con-statar las circunstancias del asunto y lo que pasa con él. En este doble sentido, la percepción significa dejar que algo se acerque a nosotros pero no sólo pasivamente sino adoptando una posición activa de espera receptiva frente a lo que se nos muestra. Cuando las tropas se instalan en una posición de espera, pretenden recibir al adversario que se les aproxima, y lo quieren recibir de tal modo que por lo menos puedan detenerlo. Este recibir que detiene lo que se manifiesta es el sentido propio del νοεῖν. La proposición de Parménides dice de este percibir que es lo mismo que el ser. De esta manera logramos aclarar lo que hemos preguntado en primer término: ¿qué significa τὸ αὐτό, lo mismo?

Lo que es lo mismo que lo otro para nosotros es aquello que pertenece a la misma clase; lo tomamos como una y la misma cosa. ¿En qué sentido de unidad se piensa lo uno de lo mismo? Su definición no depende de nuestras preferencias. Puesto que se trata del decir el «ser», hay que entender aquí la unidad más bien en el sentido en que Parménides se refiere a ella con la palabra Ἕν. Sabemos que aquí la unidad no es en absoluto una vacía homogeneidad; no es la mismidad entendida como mera indiferenciación. La unidad es la mutua correspondencia de lo que tiende a oponerse. Esto es lo originariamente unido.

¿Por qué Parménides dice τε καί? Porque ser y pensar están unidos en el sentido de aquello que tiende a oponerse, es decir que son lo mismo *en tanto que* afines entre sí. ¿Cómo debemos entender esto? Partamos desde el ser que, en tanto φύσις, hemos aclarado ya mejor en muchos aspectos. Ser quiere decir estar a la luz, aparecer, ponerse al descubierto. Donde esto acontece, es decir, donde impera el ser, allí impera y acontece al mismo tiempo lo que forma parte de él: la percepción, el aceptar que hace detenerse aquello que se muestra estable en sí mismo.

Parménides afirma con más precisión todavía la misma proposición en el fr 8, verso 34: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα: «lo mismo es la percepción y aquello en virtud de lo cual ella se produce». La percepción se produce en virtud del ser. Este sólo es esencialmente en tanto aparecer, en tanto se descubre, cuando se produce el descubrimiento, la manifestación. En estas dos versiones, la proposición de Parménides nos brinda una compren-

sión aun más originaria de la esencia de la φύσις. La percepción *pertenece* a ella; su imperar es el co-imperar de la percepción.

Al principio, la proposición no dice nada acerca del hombre y menos aún del hombre como sujeto, y absolutamente nada de un sujeto que resuma todo lo objetivo en algo meramente subjetivo. La proposición dice lo contrario de todo ello: el ser impera; pero puesto que impera y en tanto que impera y aparece, *también* se produce necesariamente la percepción *con* la aparición. Ahora bien, si en el suceso de esta aparición y percepción debe participar el hombre, entonces el hombre, desde luego, tendrá que ser también y pertenecer al ser. *Luego, la esencia y la modalidad del ser-humano sólo se pueden determinar a partir de la esencia del ser.*

Mas, si al ser, entendido como φύσις, le pertenece el aparecer, el hombre, en tanto ente, tendrá que pertenecer a este aparecer. Puesto que el hombre constituye a su vez y obviamente un ser propio en medio del ente en su totalidad, la peculiaridad del ser-humano surgirá de la índole de su pertenencia al ser, entendido como aparecer imperante. Pero en cuanto a este aparecer le pertenece la percepción, o sea, el percibir que admite lo que se muestra, se puede suponer que la esencia del ser-humano se determinará precisamente desde aquí. Por eso, al interpretar aquella proposición de Parménides no debemos proceder de tal manera que aduzcamos alguna idea ulterior o actual del ser-humano para luego pretender encontrarla en esa proposición. Al contrario, ella debe darnos desde sí misma la indicación acerca del modo en que, a consecuencia de ella, es decir, a consecuencia de la esencia del ser se determina también luego el ser-humano.

Según la frase de Heráclito, lo que es el ser-humano sólo se muestra (ἔδειζε) en el πόλεμος, en la separación entre los dioses y los hombres, en el acontecimiento de la irrupción del ser mismo. Quién es el hombre es algo que para la filosofía no está escrito en algún lugar del cielo. Al contrario, se trata de lo siguiente:

1. La determinación de la esencia del hombre *jamás* es respuesta, sino esencialmente pregunta.

2. El preguntar esta pregunta y su decisión son históricas, y no de una manera genérica sino que constituyen el acontecer histórico.

3. La pregunta de quién sea el hombre se debe plantear siempre en conexión esencial con la pregunta de qué pasa con el ser. La pregunta por el hombre no es antropológica sino histórica y metafísica. Esta pregunta no se puede plantear de manera satisfactoria en el ámbito de la metafísica tradicional, que sigue siendo esencialmente «física».

Por eso, lo que se llama νοῦς y νοεῖν en la proposición de Parménides, no lo podemos interpretar erróneamente según el concepto de hombre que nosotros aportamos sino que debemos llegar a comprender que el ser-humano sólo se determina a partir del evento de la esencial correspondencia entre el ser y la percepción.

¿Qué es el hombre en este imperar del ser y de la percepción? El comienzo del fr 6, que ya conocemos, nos responde: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. El λέγειν es necesario, tanto como la percepción; es decir, constituye lo ente en su ser.

Aquí en absoluto debemos concebir todavía el νοεῖν como pensar. Tampoco basta con entenderlo como percepción mientras tomemos la «percepción» luego inconscientemente y por costumbre como una facultad o conducta del hombre, al que nos imaginamos de acuerdo con las vacías y pálidas ideas de la biología, la psicología o la teoría del conocimiento. Y esto ocurre incluso cuando no apelamos expresamente a tales ideas.

La percepción y lo que la proposición de Parménides dice de ella no constituye una facultad del hombre, que por lo demás ya estaría determinada, sino que es un acontecimiento en el cual el hombre, al acontecer él mismo, entra como ente en la historia, o sea, aparece o [en sentido literal] llega él mismo a ser.

La percepción no es una modalidad de la conducta que el hombre posea como cualidad sino al contrario: es aquel suceso que posee al hombre. Por eso se habla siempre sin más de νοεῖν, de percepción. Lo que se realiza en esta sentencia es nada menos que el consciente aparecer del hombre como histórico (guardián del ser). La sentencia es tan indudablemente la determinación del ser-humano, vigente para Occidente, como es innegable que contiene una caracterización esencial del ser. En la correspondencia entre el ser y la esencia del hombre sale a la luz la separación entre ambos. Ya no podemos reconocer su origen en la distinción entre el «pensar» y el «ser» que desde hace mucho tiempo ha perdido su intensidad, su contenido y sus raíces; a no ser que volvamos a sus comienzos.

La dirección y las características de la oposición entre el ser y

el pensar son tan peculiares por el hecho de que aquí el hombre se encara al ser. Es el suceso de la aparición consciente del hombre como ser histórico. Sólo después de que fuera conocido como siendo así, fue «definido» con un concepto, a saber, como ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*, ser viviente dotado de razón. En esta definición del hombre está presente el λόγος, pero en una forma completamente irreconocible y en un contexto muy extraño.

En el fondo, la citada definición del hombre es zoológica. El ζῷον de esta zoología sigue siendo cuestionable desde muchos puntos de vista. Mas la teoría occidental del hombre, toda la psicología, la ética, la gnoseología y la antropología se han construido en el marco de *esta* definición. Ya hace mucho tiempo que nos movemos en una confusa mezcla de ideas y conceptos tomados de esas disciplinas.

Ahora bien, puesto que la definición del hombre que sostiene todo eso supone ya una decadencia, sin mencionar siquiera su ulterior interpretación, no llegaremos a entender nada de lo que dice la proposición de Parménides y de lo que ocurre en ella mientras pensemos y preguntemos con la perspectiva trazada por aquella definición.

La idea corriente del hombre con todas sus variaciones, sin embargo, no es más que uno de los límites que nos excluye del ámbito en el que ocurrió la aparición originaria de la esencia humana y donde ésta se detuvo y se estableció. El otro límite consiste en que incluso la mencionada *pregunta* por el hombre nos sigue resultando extraña.

Es cierto que ahora se publican libros con el título «¿Qué es el hombre?» Pero la pregunta sólo figura en las letras de las cubiertas. No se pregunta, pero no porque de tanto escribir simplemente se haya olvidado el preguntar sino porque ya se posee una respuesta a la pregunta y precisamente una respuesta que al mismo tiempo dice que, en realidad, no se debe preguntar. El hecho de que alguien crea en las proposiciones que enuncia la Iglesia católica es asunto de cada uno y no es lo que discutimos aquí. Pero el que se imprima en las cubiertas de los libros la pregunta ¿Qué es el hombre? aunque no se pregunte, porque *no* se quiere y *no* se puede preguntar, es un procedimiento que de antemano pierde todo derecho a ser tomado en serio. El que luego, por ejemplo, el *Frankfurter Zeitung* elogie uno de esos libros, en

el que la pregunta sólo aparece en la cubierta, como «extraordinario, grandioso y valiente», muestra, incluso al más ciego, a dónde hemos llegado.

¿Por qué me refiero aquí a los errores en relación con la interpretación de la proposición de Parménides? ¿Acaso no carece este tipo de escritura por sí misma de todo peso e importancia? Lo que sin embargo sí resulta de mayor importancia es la larga duración de esta situación de parálisis de toda pasión por el preguntar. Esta situación conlleva que se confundan todos los criterios y posiciones y que la mayoría ya no sepa dónde y entre qué alternativas deben tomarse las decisiones auténticas, a no ser que fuera otra la manera en que se tienen que vincular el rigor y la originalidad del *saber* histórico con la dimensión de la voluntad histórica. Advertencias como éstas tan sólo pueden indicar cuánto se ha alejado de nosotros el preguntar como acontecimiento fundamental del ser histórico. Pero también hemos perdido la capacidad de comprender la propia pregunta. Por eso, en función de la reflexión sobre lo que sigue, damos ahora los puntos de orientación esenciales.

1. La determinación de la esencia del hombre jamás es una respuesta sino esencialmente una pregunta.
2. El preguntar esta pregunta es histórico en el sentido originario de que ese preguntar crea primeramente el acontecer histórico.
3. Esto es así porque la pregunta «¿qué es el hombre?» sólo puede ser preguntada dentro de la pregunta por el ser.
4. Unicamente allí donde el ser se abre en el preguntar, acontece la historia, y con ella aquel ser del *hombre* en virtud del cual éste se atreve a confrontarse con el ente como tal.
5. Sólo esta confrontación interrogativa reconduce al hombre a un ente tal que él mismo es y debe ser.
6. El hombre sólo se alcanza a sí mismo y en un sí-mismo como ser histórico que interroga. La mismidad del hombre significa que debe convertir el ser que se le abre a él en acontecer histórico y detenerse en este ser de manera estable. La mismidad no afirma que sea en primer lugar un «yo» y un individuo. No lo es, como tampoco es un nosotros y una comunidad.
7. Puesto que el hombre es él mismo histórico, la pregunta por su propio ser, que tiene la forma «¿qué es el hombre?» debe reformularse en «¿quién es el hombre?»

Lo que expresa la proposición de Parménides es una determinación de la esencia del hombre a partir de la esencia del ser mismo.

Pero todavía no sabemos cómo se determina aquí la esencia del hombre. Hasta ahora sólo importaba trazar el marco del espacio en el que se introduce el decir de la proposición y a cuya apertura contribuye en la medida en que introduce su decir. Pero esta indicación general aún no basta para liberarnos de las ideas corrientes del hombre y del modo y la manera de su determinación conceptual. En función de la comprensión de esta proposición debemos tener al menos una vaga noción de algo positivo de la existencia y del ser griegos que nos permita entender su verdad.

De la proposición de Heráclito, repetidas veces mencionada, sabemos que sólo en el πόλεμος, en el en-frentamiento distanciador (del ser) se produce la separación entre los dioses y los hombres. Sólo esta lucha, ἔδειξε, *muestra*. Ella hace que los dioses y los hombres surjan en su ser. No llegamos a entender quién es el hombre por medio de alguna definición docta, sino sólo por medio del hecho de que el hombre se confronta al ente, tratando de ubicarlo en su propio ser, es decir, de ponerlo en unos límites y una forma y proyectando algo nuevo (que todavía no está presente), esto es: poetizándolo originariamente, fundamentándolo poéticamente.

El pensar de Parménides y de Heráclito todavía es poético, lo que significa en este caso que es filosófico y no científico. Pero dado que en este pensamiento poetizante el pensar es prioritario, también el pensamiento acerca del ser-humano toma en él su propia dirección y medida. Para aclarar este pensar poético suficientemente desde su lado opuesto y para preparar de este modo su comprensión, interrogaremos ahora una poesía pensante de los griegos y concretamente aquella poesía en la que el ser y la ex-sistencia [correspondiente] de los griegos se funda específicamente: la tragedia.

Queremos comprender la distinción entre «ser» y «pensar» en su origen. Ella es el rótulo de la postura fundamental del espíritu de Occidente; según ella, el ser se determina desde el horizonte del pensar y de la razón. Lo mismo ocurre también en aquellos casos en los que el espíritu occidental se sustrae a la pura primacía de la razón, deseando lo «irracional» y buscando lo «alógico».

Al explorar el origen de la distinción entre *ser* y *pensar*, topamos con la sentencia de Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Según la tradición y concepción habituales, esta sentencia significa: el pensar y el ser son lo mismo.

Podríamos decir que esta sentencia constituye la proposición directriz de la filosofía occidental, pero sólo si le añadimos la observación siguiente:

La sentencia en cuestión sólo se convirtió en proposición directriz de la filosofía occidental porque se acabó por no entenderla, porque no se pudo sostener su verdad originaria. La desviación de la verdad de esta sentencia se produjo ya entre los propios griegos, inmediatamente después de Parménides. Las verdades originarias de tal alcance sólo se pueden mantener cuando se las despliega incesantemente de un modo aun más originario, pero jamás por su mera aplicación y por la simple apelación a ellas. Lo originario sólo sigue siendo originario si constantemente tiene la posibilidad de ser lo que es: origen, entendido como surgimiento desde el estado oculto de la esencia. Intentemos recuperar la verdad originaria de aquella sentencia. Con la traducción hemos dado el primer esbozo de nuestra interpretación modificada. La sentencia no dice «el pensar y el ser son lo mismo», sino: «la percepción y el ser son recíprocamente correspondientes».

Mas, ¿qué significa esto?

De alguna manera, la sentencia introduce al hombre en su discurso. Por eso es casi inevitable que al principio se introduzca en ella la idea corriente acerca del hombre.

Por este motivo, sin embargo, se llegó a la interpretación errónea de la esencia del hombre, tal como la experimentaron los griegos, ya sea en el sentido del concepto cristiano o moderno del hombre, ya sea en el de una mezcla pálida y desdibujada de ambos.

Esta equívoca interpretación, empero, que sigue la dirección de una idea *no* griega del hombre, es el mal menor.

Lo verdaderamente fatal es el hecho de que se yerre en general y fundamentalmente la verdad de la sentencia.

Porque en ella primeramente se efectúa la determinación decisiva del ser-humano. Por eso, en nuestra interpretación no sólo debemos mantener alejadas esta o aquella representación inadecuada del hombre, sino todas las representaciones en general. Debemos tratar de escuchar sólo aquello que se dice en ella misma.

Pero dado que no sólo carecemos de experiencia en semejante escucha, sino que además tenemos los oídos siempre llenos de lo que nos impide una escucha correcta, era necesario mencionar aquí en forma de enumeración las condiciones de la auténtica pregunta acerca de quién sea el hombre.

La determinación del ser-humano desde el pensamiento de Parménides es de difícil acceso y extraña en un primer abordaje, por lo que buscaremos previamente ayuda e indicaciones escuchando un proyecto poético del ser-humano que encontramos entre los griegos.

Leamos el primer canto del coro de *Antígona* de Sófocles (vv. 332-375). Escuchemos primero las palabras griegas, para que algo de su sonido nos penetre en los oídos. La traducción dice:

«Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo,
sobrepasa al hombre en pavor.
El se pone en camino navegando por encima de la espumante marea,
en medio de la invernal tempestad del sur,
y cruza las montañas
de las abismales y enfurecidas olas.
El fatiga el inalterable sosiego
de la más sublime de las diosas, la Tierra,
pues año tras año,
ayudado por el arado y sus caballos,
la rotura en una y otra dirección.

El hombre, caviloso, enreda la volátil bandada de pájaros
y caza los animales de la selva
y los que viven en el mar.
Con sus astucias doma el animal
que pernocta y anda por los montes.
Salta a la cerviz de las ásperas crines del corcel
y con el madero somete al yugo al toro jamás dominado.

El hombre también se acostumbró al son de la palabra
y a la omnicomprensión, rápida como el viento,
y también a la valentía
de reinar sobre las ciudades.
Asimismo ha pensado cómo huir
y no exponerse a las flechas
del clima y a las inhóspitas heladas.

Por todas partes viaja sin cesar; desprovisto de experiencia y sin salidas,
llega a la nada.
Un único embate: el de la muerte,
no lo puede impedir jamás por fuga alguna
aunque haya logrado esquivar con habilidad
la enfermedad cargada de miserias.

Ingenioso, por dominar la habilidad
en las técnicas más allá de lo esperado,
un día se deja llevar por el Mal,
otro día logra también empresas nobles.
Entre las normas terrenas y el
orden jurado por los dioses toma su camino.
Sobresale en su lugar y lo pierde
aquel que siempre considera el no-ser como el ser
a favor de la acción audaz.

No se acerque a mi hogar en confianza
ni confunda su divagar con mi saber
quien cometa tales acciones.

Es inevitable que la interpretación que ahora sigue sea insuficiente, y lo sería en cualquier caso por el hecho de que no poder construirla a partir de la totalidad de la tragedia y menos aún a partir de toda la obra del poeta. En cuanto a la selección de las variantes del texto y las modificaciones realizadas, tampoco es éste el momento para comentarlas. Interpretaremos el poema en *tres pasos*, en los que recorreremos su conjunto en cada caso según aspectos diferentes.

En el *primer paso* destacaremos específicamente lo que constituye la solidez interior de la poesía y también los elementos que, de acuerdo con aquélla, sostienen y atraviesan el todo de la configuración del lenguaje.

En el *segundo paso* exploraremos la sucesión de las estrofas y antistrofas y recorreremos todo el dominio que el poema manifiesta hasta sus límites.

En el *tercer paso* trataremos de alcanzar una posición en medio del todo para juzgar quién es el hombre según este decir poético.

Primer paso. Buscamos lo que sostiene y atraviesa el todo. En verdad, no es preciso buscarlo. Es algo triple que por tres veces nos golpea como un repetido embate y que quiebra de antemano todos los criterios cotidianos del preguntar y del determinar.

Lo primero está en el comienzo: πολλὰ τὰ δεινὰ ...

«Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor.»

En estos dos primeros versos se anticipa a todo el canto siguiente lo que éste trata de alcanzar en lo particular de su discurso y que debe someter a la articulación de las palabras. Expresado en *una* palabra: el hombre es τὸ δεινότατον, lo más pavoroso. Este decir capta al hombre desde los límites más extremos y desde los escarpados abismos de su ser. Esta brusquedad y finitud jamás se hace visible a la mirada que meramente describe y constata lo

materialmente existente, aunque fuesen mil ojos los que quisieran buscar las cualidades y condiciones del hombre. Sólo a un proyecto poético y pensante se le revela un tal ser. Nada encontramos de una descripción de individuos humanos concretos, como tampoco apreciamos ningún ciego y bobo encumbramiento de la esencia del hombre visto desde abajo, desde el resentimiento insatisfecho que busca ávidamente cierta importancia que echar de menos; nada hay que sobresalga de una personalidad precisa. Entre los griegos aún no había personalidades [y por eso tampoco nada supra-personal]. El hombre es τὸ δεινότατον, lo más pavoroso de lo pavoroso. La palabra griega δεινόν y nuestra traducción exigen aquí una aclaración previa. Sólo la podemos dar a partir de una tácita y anticipadora visión de la totalidad del canto, que es lo único que por sí mismo se ofrece como la interpretación adecuada de los dos primeros versos. La palabra griega δεινόν es ambigua, tiene aquella pavorosa ambigüedad con la que el decir de los griegos recorría en direcciones opuestas los enfrentamientos con el ser.

En un sentido, δεινόν significa lo terrible, pero no los pequeños temores y, menos aún posee esa significación decadente, necia e inutilizable con la que entre nosotros se emplea hoy en día esa palabra al decir «terriblemente bonito». El δεινὸν es lo terrible en el sentido del imperar que somete <*überwältigt*>, que impone el pánico, la verdadera angustia y también la intimidación concentrada y callada que se agita en sí misma. La violencia, lo que somete, constituye el carácter esencial del imperar mismo. Allí donde irrumpe, *puede* retener en sí mismo su poder sometedor. Pero no por eso es más inofensivo sino *todavía más* terrible y más extraño.

En otro sentido, δεινόν significa violencia, en el sentido de que aquel que la usa no sólo dispone de ella sino que es violento en la medida en que el empleo de la violencia para él no sólo constituye un rasgo fundamental de su conducta sino de toda su existencia. Damos aquí un sentido esencial a las palabras «actitud violenta» <*Gewalt-tätigkeit*>, que sobrepasa radicalmente la significación habitual según la cual éstas a menudo quieren decir mera rudeza y arbitrio. La violencia, en este sentido, es considerada desde el ámbito en el cual el criterio del ex-sistir se basa en el convenio establecido sobre la base de la igualdad y la mutua asistencia y

conforme al cual toda violencia es necesariamente despreciable, entendida únicamente como molestia y ofensa.

El ente en su totalidad, en tanto lo que impera, es lo que somete causando pavor, δεινόν, en el primer sentido. Pero el hombre es δεινόν, por un lado, cuando permanece expuesto a lo que lo somete ya que pertenece esencialmente al ser y, por otro, es δεινόν porque es el que hace violencia en el sentido antes caracterizado. [Junta lo que impera y lo deja entrar en un estado manifiesto.] El hombre no hace violencia además y al lado de otras acciones, sino sólo en el sentido de que a causa de su actividad violenta y con ella, usa la violencia contra lo que lo somete. Porque él es doblemente δεινόν, en un sentido originariamente único, es τὸ δεινότατον, lo más poderoso: el que hace violencia en medio del poder sometedor.

Mas ¿por qué hemos traducido δεινόν por «pavoroso» <*unheimlich*>? No para encubrir ni debilitar el sentido de la violencia, de lo que somete o de la actividad violenta; todo lo contrario. Puesto que δεινόν se dice del ser del hombre en tanto supremo encumbramiento y vínculo consigo mismo, haremos visible la esencia del ser así determinada desde la perspectiva decisiva. No obstante, la caracterización de la violencia como lo pavoroso ¿no sería, acaso, una determinación suplementaria, es decir, relativa al modo en que lo violento actúa sobre nosotros, mientras que se trataría precisamente de entender el δεινόν tal como es en sí mismo? Pensamos lo pavoroso, sin embargo, en el sentido de una impresión causada en el estado de nuestros sentimientos.

Entendemos lo pavoroso <*Un-heimlich*> como aquello que nos arranca de lo familiar <*heimlich*>, es decir, de lo doméstico, habitual, corriente e inofensivo. Lo pavoroso no nos permite permanecer en nuestra propia tierra <*einheimisch*>. En esto reside lo sometedor. Pero el hombre es lo más pavoroso no sólo porque su esencia transcurre en medio de lo pavoroso así entendido, sino porque se pone en camino y trasciende los límites que inicialmente y a menudo le son habituales y familiares. Porque él, entendido como el que hace violencia, sobrepasa los límites de lo familiar, siguiendo justamente la dirección de lo pavoroso o no-familiar, entendido como poder sometedor.

Para entender en todo su alcance estas palabras del coro acerca del hombre, debemos tener en cuenta que la expresión que caracteriza al hombre como τὸ δεινότατον, lo más pavoroso, no

pretende atribuirle una cualidad especial, como si por lo demás fuese otra cosa. Antes bien, esa palabra significa que ser lo más pavoroso constituye el rasgo fundamental de la esencia del hombre, en el cual se inscribirán desde y hasta siempre todos los demás rasgos. La sentencia: «el hombre es lo más pavoroso» nos brinda la definición auténticamente griega del hombre. Sólo alcanzaremos del todo el acontecer de lo pavoroso cuando experimentemos al mismo tiempo el poder de la apariencia y el combate contra ella dentro de su esencial pertenencia a la existencia.

Después de los primeros versos y a partir de la retrospectiva hacia ellos, la *segunda* expresión básica y eminente se enuncia en el verso 360. Este se halla en la mitad de la segunda estrofa: παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται: «por todas partes viaja sin cesar: desprovisto de experiencia y sin salidas llega a la nada». Las palabras esenciales son παντοπόρος ἄπορος. El vocablo πόρος significa: a través de..., tránsito a..., camino. Por todas partes el hombre se abre camino; se atreve a avanzar hacia todos los dominios del ente, del imperar que somete y, precisamente al hacerlo, es arrojado fuera de todo camino. Sólo por esta razón comienza a abrirse la plena condición de pavor, propia de lo más pavoroso. El hombre no sólo experimenta el ente en su totalidad como lo pavoroso; siendo él mismo *aquel* que hace violencia, no sólo va más allá de lo que le es familiar, sino que además llega a ser en todo lo más pavoroso: a él le alcanza la ἄτη, la ruina, la desgracia, y en tanto que todos los caminos carecen de salidas, se ve arrojado fuera de cualquier relación con lo familiar.

Podemos presentir así en qué medida este παντοπόρος ἄπορος contiene una interpretación del δεινότατον.

La interpretación concluye con la tercera expresión sobresaliente, en el verso 370: ὑψίπολις ἄπολις. Podemos observar que esta expresión está construida de la misma manera que la anterior: παντόπορος ἄπορος y que también se halla, como ella, en la mitad de la antistrofa. Sin embargo se refiere a otra orientación del ente. No dice πόρος, sino πόλις; no menciona todos los caminos del ámbito del ente, sino el fundamento y lugar de la existencia del hombre mismo, el lugar de la encrucijada de todos esos caminos: la πόλις. Πόλις se traduce por Estado y ciudad; pero estas acepciones no aciertan con su pleno sentido. Antes bien, πόλις quiere decir el lugar, el allí, dentro del cual y en el cual es el ser-allí, la ex-sistencia, entendida como histórica. La πόλις es el lugar

de la historia, el allí *en* el cual y *a partir* del cual y *para* el cual acontece la historia. A este lugar del acontecer histórico pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los pensadores, los gobernantes, el consejo de ancianos, la asamblea nacional, el ejército, la marina. Todo esto no sólo pertenece a la πόλις, no sólo es político porque se relaciona con un hombre de Estado, con un capitán o con asuntos de gobierno. Antes bien, todo eso es político, es decir, está en el lugar del acontecer histórico en la medida en que los poetas, por ejemplo, *sólo* son poetas, pero entonces lo son realmente, que los pensadores *sólo* son pensadores, pero entonces lo son realmente, que los sacerdotes *sólo* son sacerdotes, pero entonces realmente y que los gobernantes *sólo* son gobernantes, pero entonces realmente. Ellos *son*: esto significa que son los autores de la acción violenta y emplean la violencia destacando dentro del ser histórico como creadores y hacedores. Al destacarse en el lugar del acontecer histórico llegan a ser, al mismo tiempo, ἄπολις, sin ciudad ni lugar, aislados, pavorosos, sin salidas en medio del ente en su totalidad y, a la vez, sin norma ni límite, sin construcción ni orden, porque los hombres, *en cuanto* son creadores, tienen que fundar ellos mismos todo eso en cada ocasión.

El primer paso nos muestra el plano interior de la esencia de lo más pavoroso, los dominios y el alcance de su imperar y su destino. Volvamos al principio e intentemos dar el segundo paso de la interpretación.

Segundo paso. A la luz de lo ya comentado sigamos ahora la serie de las estrofas y escuchemos cómo se despliega el ser del hombre, siendo éste lo más pavoroso. Trataremos de fijarnos si el δεινόν se emplea en el primer sentido y de qué modo; si juntamente con este sentido, el δεινόν aparece también en el segundo sentido y de qué manera; y si y de qué modo se configura ante nosotros el ser de lo más pavoroso en su forma esencial, es decir, dentro de la relación mutua de ambas significaciones.

La primera estrofa nombra el mar y la tierra, siendo cada uno a su modo una instancia sometedora (δεινόν). La referencia al mar y la tierra no los evoca en su significado puramente geográfico y geológico con el que nosotros nos enfrentamos hoy en día a esos fenómenos naturales, aunque luego los retoquemos con algunos sentimientos pasajeros y tibios. «Mar» se dice aquí como si se pronunciara la palabra por primera vez y este decir se refiere al

aspecto de sus olas invernales en las que el mar incesantemente abre su propia profundidad, precipitándose dentro de ella. Inmediatamente después de la sentencia principal y directriz, el canto comienza abruptamente con τοῦτο καὶ πολιοῦ. Canta acerca del ponerse en marcha sobre el abismo ondulante, del abandono de la tierra firme. Esta partida no se produce durante la serena calma de las aguas relucientes, sino en medio de la tormenta invernal. Lo que se dice de este ponerse en camino se inserta en la ley del movimiento articulador de las palabras y los versos de la misma manera como el χωρεῖ del verso 336, que se halla en el lugar en que el metro cambia bruscamente. Χωρεῖ: abandona el lugar, se va... y se atreve con la superioridad de la potencia de las corrientes del mar que carecen de lugares. En la construcción de estos versos, la palabra se alza como una columna.

Pero entrelazada con esta violenta salida hacia el poder sometedor del mar, aparece la incesante irrupción en el indestructible imperar de la Tierra. Observemos bien: a la Tierra se la designa aquí como la más sublime de las divinidades. La acción violenta del hombre perturba la serenidad del crecimiento, de la nutrición y de la maduración que ella promueve sin esfuerzos. La fuerza sometedora no impera aquí con la ferocidad que se devora a sí misma, sino como lo que produce y ofrenda sin esfuerzo ni fatiga desde la superioridad propia de la serenidad de una gran riqueza, desde lo inagotable que supera cualquier afán. En este imperar irrumpe el que actúa con violencia: año tras año la rotura con su arado y lleva a la que desconoce esfuerzos al desasosiego de sus propias fatigas. El mar, la tierra, la transgresión y la rotura se hallan imbricadas entre sí por el καὶ del verso 334, al que equivale el τε del verso 338.

A continuación de todo esto, escuchemos ahora la antistrofa. Nos habla de la bandada de pájaros en el aire, de los animales en el agua, de los toros y caballos en las montañas. Lo viviente suavemente ensoñado que vibra en sí mismo y en su entorno, desbordándose y fluyendo por encima de sí mismo, renovándose en formas siempre nuevas, permaneciendo sin embargo en su trayectoria única: eso conoce el lugar donde pernocta y anda. En su condición de ser viviente está inmerso en el imperar del mar y de la tierra. En esta vida que se mueve por sí misma, sin usanzas en su propio círculo, estructura y fundamento, el hombre lanza sus lazos y redes y arranca la vida de su orden, la recluye en sus

cercados y corrales, la somete al yugo. Allí: la transgresión y la rotura; aquí: la captura y la doma.

Antes de pasar a la segunda estrofa y su antistrofa, es preciso intercalar aquí una observación que puede evitar un equívoco en la interpretación de todo este poema, que el hombre moderno comete fácil y corrientemente. Hemos señalado ya que no se trata de una descripción y caracterización de aquellos ámbitos y conductas del hombre que también podrían observarse en otros entes, sino del proyecto poético de su ser a partir de sus posibilidades y límites extremos. De esta manera ya refutamos también otra opinión, según la cual este canto narraría la evolución del hombre desde el estado del salvaje cazador y navegante en piraguas hasta el del constructor de ciudades y del hombre civilizado. Estas son las ideas sobre los primitivos, propias de la etnografía y la psicología. Surgen de la falsa aplicación de una ciencia natural al ser-humano, que ya en sí misma no es verdadera. El error fundamental que subyace en este modo de pensar radica en la opinión de que el comienzo de la historia debiera constituir lo primitivo y lo retrasado, lo torpe y débil. En realidad sucede lo contrario. El comienzo es lo más pavoroso y lo más violento. Lo que le sucede no es el desarrollo sino el allanamiento que es la mera extensión por aplastamiento; es lo imparable del comienzo, es la banalización y la exageración de este comienzo que desfiguran lo grande para darle el sentido de una magnitud y extensión puramente numéricas y cuantitativas. Lo más pavoroso *es* lo que es *porque* implica un comienzo en el que, a partir de una abundancia excesiva, todo está en transgresión simultánea, evadiéndose y poniéndose en camino hacia el poder sometedor y hacia lo que cabe domeñar.

No es un defecto o un fracaso de nuestro conocimiento de la historia el que este comienzo sea inexplicable. En la comprensión del carácter misterioso de este comienzo residen más bien la autenticidad y grandeza del conocimiento histórico. El saber acerca de una protohistoria no consiste en el pedante rastreo que busca lo primitivo o en el coleccionar huesos. No es ni mediana ni enteramente ciencia natural, sino que, de ser realmente algo, es mitología.

La primera estrofa y antistrofa nombran el mar, la tierra y los animales, atribuyéndoles el poder sometedor al cual la actitud violenta hace irrumpir en lo manifiesto con toda la superioridad de fuerzas de aquél.

La segunda estrofa, considerada en su exterioridad, pasa de una descripción del mar, de la tierra y de los animales a la caracterización del hombre. Pero del mismo modo en que la primera estrofa y antistrofa no sólo hablan de la naturaleza en sentido restringido, tampoco la segunda habla únicamente del hombre.

El lenguaje, el temple del alma, la pasión y la construcción que se nombran ahora, pertenecen tanto al poder sometedor como el mar, la tierra y los animales. La diferencia sólo consiste en que estos últimos imperan rodeando y sosteniendo al hombre, acosándolo e incitándolo, mientras que los primeros imperan atravesándolo e impregnándolo como aquello que el hombre debe asumir propiamente en cuanto aquel ente que él mismo es.

Este imperar que lo atraviesa todo no pierde nada de su fuerza sometedora por el hecho de que el hombre mismo lo tome bajo su poder inmediato y lo use como tal. De ahí que lo pavoroso del lenguaje y de las pasiones sólo se oculta como aquello en lo cual el hombre, por ser histórico, está inmerso, mientras que a él le parece que *él* mismo es quien dispone de ellos. El carácter pavoroso de estos poderes reside en que aparentemente son familiares y habituales. De manera inmediata ellos sólo se le someten al hombre en un estado ajeno a su esencia, en su inesencialidad <*Unwesen*> y así lo empujan y lo mantienen fuera de su propia esencia. De este modo, en apariencia se convierte en lo más próximo aquello que en realidad es aun más lejano y sometedor que el mar y la tierra.

Hasta qué punto el hombre es un extraño en su propia esencia lo revela la opinión que él tiene de sí mismo al tomarse por aquel que ha podido inventar el lenguaje y el comprender, el construir y la poesía.

¿Cómo el hombre podría haber inventado jamás lo que impera en su interior y a partir de lo que él mismo puede *ser* realmente hombre? Si creemos que el poeta atribuye al hombre el invento de cosas tales como el construir y el lenguaje, olvidamos por completo que este canto habla del poder violento (δεινόν) y de lo pavoroso. La palabra ἐδιδάξατο no significa que el hombre inventó sino que aceptó encontrarse bajo la fuerza sometedora y que sólo así se encontró a sí mismo, es decir, encontró el poder del que así actúa. Según lo anterior, el «sí mismo» quiere decir también: aquel que transgrede y rotura, que captura y doma.

Este transgredir, roturar, capturar y domar constituyen en sí mismos la apertura del ente *en tanto* mar, *en tanto* tierra, *en tanto* animal. La transgresión y rotura sólo se producen cuando los poderes del lenguaje, de la comprensión, del temple del alma y del construir son dominados en su propia actitud violenta. La actitud violenta del decir poético, del proyecto noético, de las configuraciones constructivas, del obrar político, no es una actitud propia de las facultades que posea el hombre, sino una sujeción y doblegamiento de las fuerzas en virtud de las cuales el ente se abre como tal al insertarse el hombre en él. Este estado abierto del ente constituye aquel poder que el hombre debe vencer para convertirse con su actitud violenta en él mismo en medio del ente, es decir, para hacerse histórico. Lo que se expresa con la palabra δεινόν en la segunda estrofa, no lo debemos interpretar falsamente en el sentido de invención ni de mera facultad y cualidad del hombre.

Sólo cuando comprendemos que el empleo de la fuerza en el lenguaje, en la comprensión, en la configuración y en la construcción crea simultáneamente [lo que siempre significa pro-ducir] la actitud violenta propia del trazar caminos dentro del ente circundante que impera, sólo entonces entenderemos el carácter pavoroso de toda actitud violenta. Porque el hombre, por estar siempre en camino de esta manera, no queda por eso sin salidas en el sentido externo de topar con límites exteriores que le impidan seguir avanzando. Justamente en estos casos y de esta manera puede seguir avanzando constantemente en la dirección de un largo etcétera. La falta de salidas obedece más bien al hecho de que, en el camino que él mismo traza, siempre es repelido hacia atrás y por atascarse en dicho camino, se enreda en lo ya trazado, delineando en este enredo el círculo de su mundo y enmarañándose en la apariencia, de tal manera que se excluye del ser. Así, da vueltas y más vueltas en todas las direcciones del propio círculo y puede evitar todo lo adverso respecto a este círculo envolvente. Desde su posición, puede aplicar todas sus habilidades. La actitud violenta, que originariamente abre caminos, genera en sí la in-esencia del exceso <*Un-wesen*>, propia de la multiversatilidad <*Vielwendigkeit*> que en sí misma carece de salidas, hasta el extremo de excluirse a sí misma del camino de la reflexión sobre la apariencia, dentro de la cual anda sin rumbo.

La acción violenta fracasa tan sólo ante un hecho: la muerte. Esta excede el término de toda terminación, sobrepasa todo límite.

Aquí no hay transgresión y rotura, ni captura y doma. Este pavoroso hecho, sin embargo, que sin más y de un golpe expulsa definitivamente de todo lo familiar, no es un evento excepcional, que habría que enumerar entre otros, ya que finalmente *también* se presenta. El hombre no sólo carece de salidas frente a la muerte cuando llega su hora sino de modo constante y esencial. En cuanto *es*, se halla en el camino sin salidas de la muerte. En este sentido, la existencia humana es el acontecer mismo de lo pavoroso. (Este acontecer de lo pavoroso incialmente tiene que ser fundado para nosotros como la ex-sistencia.)

Al nombrar este tipo de violencia y de lo pavoroso, el proyecto poético del ser de la esencia humana se impone sus propios límites.

En efecto, la segunda antistrofa no nombra más poderes sino que resume todo lo anteriormente expresado en su unidad interior. La estrofa final lo reconduce todo a su rasgo fundamental. Pero de acuerdo con lo que hemos destacado en el primer paso, el rasgo fundamental de lo que hay que decir propiamente (del δεινότατον) consiste precisamente en la concordante referencia recíproca de los dos sentidos de δεινόν. Conforme a esto, la estrofa final nombra y resume tres puntos:

1. La violencia, es decir, lo violento dentro de lo cual se mueve la acción de la actitud violenta, constituye el ámbito entero de la maquinación (τὸ μαχανόεν) delegada a él. No tomamos la palabra maquinación en sentido peyorativo. Ella nos sugiere algo esencial que nos brinda el vocablo griego τέχνη. Τέχνη no significa arte, ni habilidad, ni mucho menos técnica en el sentido moderno. Traducimos τέχνη por «saber». Pero esto requiere un comentario. El saber no consiste aquí en el resultado de meras constataciones acerca de lo materialmente existente que hasta ese momento fuera desconocido. Tales conocimientos siempre son accesorios aunque imprescindibles para el saber. En el auténtico sentido de la τέχνη, el saber es justamente el incipiente y constante mirar más allá y por encima de lo materialmente existente y disponible. Este estar más allá pone primeramente en obra, de diferente manera y por caminos y en dominios diversos, lo que luego le otorga a lo materialmente existente y disponible su relativo derecho y posible determinabilidad y, con ello, sus límites. El saber es el poder-poner-en-obra del ser como un ente que en cada caso es de uno u otro modo. Los griegos llaman expresamente τέχνη al arte mismo

y a la obra de arte porque el arte detiene de la manera más inmediata y hace sostenerse al ser, o sea, a lo que aparece estando allí en sí mismo en [la presencia de (la obra)]. La obra de arte no sólo es obra porque es producida y hecha, sino porque e-fectúa el ser en un ente. E-fectuar significa aquí realizar en la obra aquello en lo que el brotar imperante, la φύσις, muestra su brillo como apariencia. Gracias a la obra de arte, entendida como el ser que es en tanto ente, todo lo demás que aparece y que se puede hallar llega a confirmarse, a ser accesible, interpretable e inteligible *como ente* o como *no-ente*.

Dado que, en un sentido relevante, el arte hace que en la obra se sostenga y aparezca el ser como ente, podemos darle sin más a la τέχνη el valor del poder-poner-en-obra. El poner-en-obra consiste en el e-fectuar el ser manifiesto *en* el ente. El saber es esta superioridad que efectúa, que hace patente y mantiene patente. La pasión del saber es el preguntar. El arte es saber y por eso es τέχνη. No es τέχνη porque su producción incluya habilidades «técnicas», instrumentos o materiales de construcción.

De esta manera, pues, la τέχνη caracteriza al δεινόν, a la actitud violenta en su rasgo fundamental y decisivo. Porque la actitud violenta consiste en usar la violencia contra la fuerza sometedora; es la sapiente conquista del ser, previamente inaccesible, conducida a la apariencia en tanto ésta es el ente.

2. Del mismo modo como el δεινόν, en tanto actitud violenta, junta su esencia en la palabra griega básica τέχνή, aparece también el δεινόν, entendido como la fuerza sometedora, en otro vocablo griego fundamental: δίκη. Lo traducimos por «lo ajustado» <*Fug*>. Entendemos esto en primer lugar en el sentido de ensamble y ajuste; en segundo lugar como disposición, como la consigna que la fuerza sometedora da a su imperar; finalmente, lo entendemos como lo que, justamente, se ajusta, lo que impone el adaptarse y ajustarse.

Cuando se traduce δίκη por «justicia» y a ésta se la entiende en sentido jurídico-moral, la palabra pierde su contenido metafísico fundamental. Lo mismo vale para la interpretación de δίκη como norma. En todos los dominios y poderes, la fuerza sometedora es lo ajustado en relación a su poderío. El ser, la φύσις, entendida como el imperar, es la conjunción originaria, es el λόγος; es lo justo que ajusta: δίκη.

Así, el δεινόν, concebido como la fuerza sometedora (δίκη), y el

δεινόν en tanto actitud violenta (τέχνη), están confrontados, pero en absoluto como dos cosas que existen materialmente. La posición de confrontación consiste en el hecho de que la τέχνη se pone en marcha contra la δίκη, la cual, a su vez, entendida como lo que ajusta, dispone de toda τέχνη. La mutua confrontación *es*, pero sólo es en cuanto acontece lo más pavoroso, el ser-humano, siendo el hombre, en esencia, historia.

3. El carácter fundamental del δεινότατον se halla en la mutua referencia del doble significado de δεινόν. El sapiente se mete en medio de lo ajustado, sujeta [en el trazado/desgarro <*Riss*>], el ser y lo empuja en el ente y, sin embargo, jamás puede dominar la fuerza sometedora. De ahí que se encuentre vacilando entre el orden que ajusta <*Fug*> y lo desajustado <*Un-fug*>, entre lo malo y lo noble. Toda doma violenta de la violencia acaba en triunfo o en derrota. Ambos, y cada uno a su manera, expulsan de lo familiar y despliegan a su modo la peligrosidad del ser, ya sea el conquistado o el perdido. En ambos casos, el triunfo o la derrota se ven acosados por la amenaza de la ruina. El que *actúa con violencia*, el creador, el que avanza hacia lo no-dicho, irrumpe en lo no-pensado; el que fuerza el acontecer de lo no sucedido y hace aparecer lo no-visto, este autor de la acción violenta siempre está expuesto al peligro (τόλμα, v. 371). Al atreverse a sujetar el ser, tiene que correr el riesgo de los embates del no-ente, μὴ καλόν, de las rupturas, de lo inconstante, de lo desajustado y de los desajustes. Cuanto más sobresale la cumbre de la ex-sistencia histórica, tanto más se abre la sima para la súbita precipitación en lo no-histórico, lo que ya sólo es un flotar a la deriva en la confusión sin salida y sin lugar.

Llegados al final del segundo paso, podríamos preguntarnos de qué nos sirve todavía un tercero.

Tercer paso. En el primer paso destacamos la verdad decisiva del canto. El segundo nos condujo a través de todos los esenciales dominios de la violencia y de la actitud violenta. La estrofa final concluye el esbozo íntegro de la esencia de lo más pavoroso. Todavía quedan puntos singulares que debemos observar y comentar más detalladamente. Pero el resultado sería un suplemento a lo expuesto hasta ahora, o sea, nada que exigiera un nuevo paso de la interpretación. Si nos limitamos al comentario de lo que el poema dice inmediatamente, la interpretación se termina aquí. Pero, de hecho, está en los comienzos. La interpretación

auténtica debe mostrar aquello que ya no se percibe en las palabras y que, sin embargo, éstas dicen. Para ello, la interpretación debe emplear necesariamente la violencia. Lo auténtico debe buscarse allí donde la interpretación científica ya no encuentra nada y donde ésta tacha de no-científico todo lo que sobrepasa su recinto.

Sin embargo hemos de limitarnos a un canto extraído de su contexto, ya que sólo podemos atrevernos a dar este tercer paso desde un punto de vista determinado para ceñirnos a nuestra verdadera tarea, y aun así sólo podemos osar un pequeño avance. Recordando lo que dijimos en el primer paso, partamos de lo que resultó del segundo en el comentario de la estrofa final.

Lo δεινότατον del δεινόν, lo más pavoroso de lo pavoroso reside en la referencia recíproca entre δίκη y τέχνη. Lo más pavoroso no consiste en el superlativo de lo pavoroso, alcanzado por superaciones graduales. Según su especie es lo peculiarmente único de lo pavoroso. En la reciprocidad entre la fuerza sometedora de lo ente en su totalidad y la existencia violenta del hombre se efectúa la posibilidad de una precipitación en la sin-salida y el sin-lugar: la ruina. Mas ésta y su posibilidad no se introducen sólo al final, cuando el que actúa con violencia no acierta y se equivoca en algún acto violento particular, sino que esta ruina impera y espera desde el fondo de la reciprocidad entre la fuerza sometedora y la actitud violenta. La actitud violenta *debe* quebrarse frente a la superioridad del ser cuando éste impera como lo que es esencialmente, como φύσις, como el imperar que brota.

Esa necesidad del quebrarse, sin embargo, sólo puede perdurar en cuanto lo que debe quebrarse se ve obligado a entrar en una tal ex-sistencia. El hombre está, efectivamente, forzado a este ex-sistir; está arrojado en la necesidad de un tal ser, porque la fuerza sometedora como tal, para aparecer imperando necesita para sí el lugar de lo manifiesto. Entendida desde esta necesidad forzada por el ser mismo, se nos hace patente la esencia del ser-humano. La ex-sistencia propia del hombre histórico significa: ser puesto como brecha en la que irrumpe y aparece la superioridad del poder del ser, para que esta brecha misma se quiebre bajo el ser.

Lo más pavoroso (el hombre) es lo que es, porque fundamentalmente sólo promueve y protege lo familiar para transgredirlo y para permitir que irrumpa la fuerza que lo somete. El ser mismo arroja al hombre en la trayectoria que le obliga a pasar por encima de sí mismo como aquel que se pone en camino, uniéndose a la

fuerza con el ser para ponerlo en obra y para mantener patente lo ente en su totalidad. Por eso, el que actúa con violencia no conoce la bondad y la conciliación (en el sentido habitual); desconoce todo apaciguamiento y serenidad a causa del éxito o el prestigio o la confirmación de éstos. El que actúa con violencia, entendido como creador, sólo ve en todo esto la apariencia, que desprecia, de lo perfecto. En su querer lo inaudito, desdeña toda ayuda. La ruina es para él la afirmación más honda y amplia de la fuerza sometedora. Con el fracaso de la obra efectuada, con el saber de que ella es un desajuste <*Un-fug*> y σάρμα (montón de estiércol), el hombre deja a la fuerza sometedora a merced del propio ajuste <*Fug*> de ésta. Sin embargo, todo esto no ocurre a la manera de «vivencias psíquicas» en las que se revuelca el alma del creador, ni menos aún en forma de mezquinos sentimientos de inferioridad; sólo se realiza en la manera del mismo poner-en-obra. La fuerza sometedora, el ser, se confirma a modo de una obra, *como acontecer histórico*.

En cuanto brecha para la manifestación del ser, puesto en obra en el ente, la ex-sistencia del hombre histórico es un *incidente*: una incidencia en la que súbitamente brotan las potencias de la desatada fuerza sometedora del ser y se insertan en la obra como acontecer histórico. Los griegos tuvieron un profundo presentimiento de esa inmediatez y unicidad de la ex-sistencia a la que fueron forzados por el mismo ser que se les abrió como φύσις, λόγος y δίκη. Sigue siendo impensable que ellos pretendieran forjar la cultura de Occidente para los milenios venideros. Arrastrados por la necesidad de su ex-sistencia, sólo emplearon la violencia, pero lejos de eliminar la necesidad, no hicieron más que aumentarla y fue así como se apoderaron a la fuerza de las condiciones fundamentales de la verdadera grandeza histórica.

La esencia del ser-hombre, así experimentada y poéticamente reubicada en su fundamento, queda oculta, en su carácter misterioso, a la comprensión cuando ésta recurre a ciertas apreciaciones precipitadas.

La valoración del ser-humano como altanería y audacia en sentido despreciativo, lo excluye de la necesidad de su esencia de ser in-cidencia. Esta valoración sitúa al hombre como algo materialmente existente, lo ubica en un espacio vacío y lo cualifica en función de alguna externa tabla de valores. Al mismo tipo de malentendidos pertenece la opinión acerca de que el decir del

poeta sea en realidad un repudio tácito de este ser-humano y la velada recomendación de la no-violenta conformación en el sentido del cultivo de una comodidad imperturbada. El final del canto podría incluso confirmar esta opinión.

Un ente *tal* [en el sentido de lo más pavoroso] debe ser excluido de hogar y consejo. Las palabras finales del coro, sin embargo, no contradicen lo que éste afirma anteriormente del ser-humano. Al volverse *contra* lo más pavoroso, el coro dice que este modo de ser *no* es el cotidiano. Tal ex-sistencia no se puede extraer de la lectura de la banalidad de quehaceres y conductas indiferentes. Lejos de ser asombrosas, tendríamos que asombrarnos si faltaran esas palabras de conclusión. En su actitud defensiva, confirman de forma inmediata y plena el carácter pavoroso de la esencia del hombre. Con estas palabras finales, el decir del canto retorna, como un eco, al comienzo.

Mas, ¿qué tiene que ver todo esto con la sentencia de Parménides? Esta nada dice acerca del carácter pavoroso; sólo afirma con una sobriedad casi desmesurada la correspondencia entre la percepción y el ser. Al preguntar qué significa esta correspondencia, nos hemos desviado hacia la interpretación de Sófocles. ¿Qué ayuda nos presta? No podemos introducirla llana y lisamente en la interpretación de Parménides. Es cierto; pero tenemos que recordar la conexión esencial y originaria entre el decir poético y el decir del pensador, especialmente cuando se trata, como aquí, de los fundamentos y de la fundación original poético-pensante de la ex-sistencia histórica de un pueblo. Más allá de esta relación esencial y general, encontramos inmediatamente un rasgo determinado que es común al contenido de este poetizar y pensar.

En el segundo paso destacamos intencionadamente, dentro de la caracterización resumida de la estrofa final, la mutua referencia de δίκη y τέχνη. Δίκη es el poder sometedor de lo que ajusta; τέχνη, la actividad violenta del saber. La reciprocidad entre ambos términos constituye el acontecer de lo pavoroso.

Ahora afirmamos que la correspondencia entre νοειν (percepción) y εἰναι (ser), enunciada en la sentencia de Parménides, no revela sino esa mutua referencia. Si se puede demostrar esto, quedará probada la afirmación anterior de que esta sentencia delimita por primera vez la esencia del ser-humano y que no se pone a hablar de éste por mera casualidad ni desde cualquier punto de vista.

Para probar nuestra afirmación haremos en primer lugar dos reflexiones generales. A continuación intentaremos proponer una interpretación detallada de la sentencia.

En la mutua referencia, expresada poéticamente, entre δίκη y τέχνη, δίκη equivale al ser del ente en su totalidad. En el pensar de los griegos anterior a Sófocles, ya topamos con esa acepción de la palabra. La más antigua sentencia que nos ha llegado, la de Anaximandro, habla del ser en conexión esencial con la δίκη.

Heráclito también menciona la δίκη cuando determina lo esencial del ser. El fr 80 comienza: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν: «[...] es menester seguir mirando el enfrentamiento como lo que esencialmente junta, y el ajuste como un mutuo oponerse». Δίκη, entendido como lo ajustado que ajusta, pertenece a la recíproca confrontación según la cual la φύσις, al brotar, hace aparecer (estar presente) a lo que aparece, para ser ella en esencia como ser (véase fr 23 y 28).

El mismo Parménides sigue siendo, finalmente, un testigo decisivo del uso que los pensadores hacen de la palabra δίκη al hablar del ser. Δίκη es para él la diosa. Ella guarda las llaves que alternativamente abren y cierran las puertas al día y la noche, es decir, a los caminos del ser (que desvela), del parecer (que disimula) y de la nada (cerrada). Esto quiere decir que el ente sólo se hace patente en la medida en que se preserva y conserva el ajuste del ser. El ser, entendido como δίκη, es la llave al ente en su estado ajustado. Este sentido de δίκη se puede deducir sin duda de los treinta poderosos versos introductorios del *Poema didáctico* de Parménides que nos han llegado completos. Está claro, por tanto, que el decir poético y el decir pensante, cuando hablan del ser, lo nombran, es decir, lo fundan y delimitan con la misma palabra: δίκη.

El otro punto que queda por aducir en general para verificar nuestra afirmación, es el siguiente. Ya hemos señalado más arriba el hecho y la manera según la cual en la percepción, entendida como receptivo poner-delante, se abre el ente como tal y sale al estado descubierto. El embate de la τέχνη contra la δίκη constituye, para el poeta, el acontecer por el cual el hombre llega a ser extraño a su hogar. Sólo en una tal ex-posición fuera de lo familiar, lo familiar se abre como tal. Sólo así y al mismo tiempo, empero, también se abre lo extraño, la fuerza sometedora como tal. En el acontecimiento de lo pavoroso se manifiesta, por tanto, el ente en su totalidad. Esta manifestación constituye el suceso del descubrimiento, que no es otra cosa que el acontecimiento de lo pavoroso.

Podemos objetar que esto vale sin duda para lo que el poeta dice, pero que, sin embargo, en la sobria sentencia de Parménides, echamos de menos la caracterización de lo pavoroso.

Por eso se trata ahora de mostrar esta sobriedad del pensar en su verdadera luz. Lo haremos por medio de una interpretación detallada de la sentencia. Diremos de antemano: si se puede mostrar que la percepción, en su correspondencia con el ser (δίκη), es algo que emplea la violencia, y que, en tanto actitud violenta es una necesidad, y como tal necesidad es preciso que sea superada por la necesidad de una lucha [en el sentido de πόλεμος y ἔρις], y si además, a lo largo de esta demostración, se probara al mismo tiempo que la percepción está explícitamente en conexión con el logos, y que éste resulta ser el fundamento del ser del hombre, entonces nuestra afirmación de la interior afinidad de la sentencia del pensador con el decir poético quedaría fundamentada.

Mostraremos tres cosas:

1. La percepción no es un mero proceso sino una de-cisión.

2. La percepción está en esencial comunidad interior con el logos. Este es una necesidad <Not>.

3. El logos fundamenta la esencia del lenguaje. Como tal es lucha y constituye la base fundante de la existencia histórica del hombre en medio de lo ente en su totalidad.

Nota a 1. Todavía no se comprende suficientemente la esencia del νοειν, la percepción, cuando sólo se evita confundirlo con la actividad del pensar o la del juicio. La percepción, como la antes caracterizada toma de posición receptiva frente al aparecer del ente, no es otra cosa que el ponerse en marcha por un camino trazado. Pero en ello está implícito el hecho de que la percepción sea el pasaje a través de la encrucijada de tres caminos; eso sólo puede ser si es radicalmente *decisión a favor* del ser y *contra* la nada, y de ese modo, confrontación *con* la apariencia. Sin embargo, una tal decisión tiene que emplear violencia en la ejecución y en la resistencia contra los constantes enredos que insisten en lo cotidiano y habitual. La acción violenta de este decidido ponerse en camino hacia el ser del ente arranca al hombre de la familiaridad de lo más próximo y usual.

Sólo cuando comprendemos la percepción como una salida de esta índole, nos ponemos a salvo del error de interpretar mal el

percibir como si se tratara de una conducta cualquiera del hombre, como el uso obvio de sus facultades intelectuales o incluso como proceso psíquico que se produce casualmente y por añadidura. Muy al contrario, la percepción se consigue a la fuerza, arrancándola a la actividad rutinaria y *en lucha* contra ella. Su correspondencia con el ser del ente no se da por sí misma. La afirmación de tal correspondencia no supone el mero constatar un hecho, sino que se refiere a esta lucha. La sobriedad de la sentencia es la sobriedad del pensador, para la que el rigor del concepto que percibe constituye la forma fundamental de la conmoción.

Nota a 2. Anteriormente nos apoyamos en el fr 6 para hacer patente la diferencia entre los tres caminos. En aquel momento postergamos conscientemente una interpretación más detallada del primer verso. Ahora podemos leer y escuchar de otro modo: χρὴ τὸ λέγειν τε νοειν τ'ἐὸν ἔμμεναι. Lo habíamos traducido ya entonces de esta manera: «es necesario tanto el poner que conjunta como la percepción de éste: el ente (es) ser». Vemos que aquí se nombran juntos νοειν y λέγειν, percepción y logos. Además, al comienzo del verso aparece de un modo brusco el χρή. «La percepción y el logos son necesarios.» El λέγειν se nombra junto con la percepción, como suceso del mismo carácter. El λέγειν se dice incluso en primer lugar. Aquí, logos no puede significar el conjunto, entendido como lo ajustado del ser, sino que debe significar, en su unidad con la percepción, aquella actitud (humana) violenta en virtud de la cual el ser se junta en su conjunción. En correspondencia con la percepción, la conjunción es necesaria. Ambas tienen que producirse «en virtud del ser». Conjunción significa en este caso: dar consigo mismo y volver en sí en medio de la dispersión, en lo inconstante, volver a serenarse amparándose a sí mismo fuera del cautiverio, en la apariencia. Pero este recogimiento que todavía es un apartarse, sólo puede realizarse en virtud de aquel conjuntar que a modo de un volverse hacia lo conjunto, logra el proyecto total del conjunto <*Zusammenriss*> del ente en la conjunción de su ser. De este modo, el logos, en tanto conjuntador, se desplaza al lugar de la necesidad y se separa de aquel logos que se entiende como conjunción del ser (φύσις). El λόγος, en cuanto conjuntador, en cuanto el concentrarse del hombre en el ajuste, coloca al ser-humano por primera vez en su esencia, poniéndolo así en lo no-familiar (pavoroso), porque lo familiar del propio territorio <*das Einheimische*> está dominado por la apariencia de lo habitual, usual e insignificante.

Lo que nos queda por preguntar es por qué el λέγειν se nombra antes que el νοειν. La respuesta es que sólo a partir del λέγειν el νοειν obtiene su esencia, entendida como el percibir que junta.

La determinación de la esencia del ser-humano que se realiza aquí, en el inicio de la filosofía occidental, no se efectúa reteniendo y aislando ciertas cualidades del ser viviente «hombre» para diferenciarlas de las de otros seres vivos. El ser-humano se determina a partir de su referencia al ente como tal en su totalidad. La *esencia* del hombre se muestra aquí como la referencia que al hombre primeramente le hace patente el ser. El ser-humano en tanto necesitado de la percepción y la conjunción, es el forzamiento a la libertad de asumir la τέχνη, del saber que pone en obra el ser. De esta manera es la historia.

De la esencia del λόγος, entendido como conjunción, se desprende una consecuencia esencial para el carácter del λέγειν. Puesto que éste, en tanto conjunto así determinado, se refiere a la conjunción originaria del ser y puesto que el ser significa llegar al estado de descubrimiento, el juntar toma el carácter fundamental del abrir, del hacer patente. Λέγειν entra así en una oposición clara y precisa con el encubrir y ocultar.

Este hecho se verifica inmediata y unívocamente en una sentencia de Heráclito. Su fr 93 dice: «El soberano, cuya profecía tiene lugar en Delfos, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ni junta ni encubre, ἀλλὰ σημαίνει, sino que da señales». Juntar se opone aquí a encubrir, o sea que juntar es, en este caso, des-cubrir, hacer patente.

Aquí será lícito plantear la sencilla pregunta: ¿de dónde la palabra λέγειν, juntar, pudo haber adquirido la significación de hacer patente (descubrir), en oposición a encubrir, si no de su relación esencial con el λόγος, en el sentido de φύσις? El imperar que se muestra brotando es el estado descubierto. Conforme a esta referencia, λέγειν significa: ex-poner o producir <*her-stellen*> lo descubierto como tal, el ente en su estado descubierto. Luego, no sólo en Heráclito sino también en Platón, λόγος tiene el carácter de δηλοῦν, de hacer patente. Aristóteles caracteriza al λέγειν del λόγος como ἀποφαίνεσθαι, el llevar-a-mostrarse. [Véase *El ser y el tiempo*, §§ 7 y 44.] Tal caracterización del λέγειν, como descubrir y hacer patente, es un testimonio tanto más firme de la originali-

dad de esta determinación cuanto que precisamente en Platón y Aristóteles ya se inicia la decadencia de la definición del λόγος, a la que se debe que la lógica devenga posible. Desde entonces, es decir, desde hace dos milenios, estas relaciones entre λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοειν e ἰδέα se hallan escondidas y veladas en lo incomprensible.

Pero inicialmente ocurre lo siguiente: el λόγος, como este conjuntar que hace patente en virtud de lo cual el ser es lo ajustado, en el sentido de la φύσις, llegó a constituir la necesidad de la esencia del hombre histórico. A partir de aquí sólo hay un paso para concebir cómo el λόγος así entendido determina la esencia del lenguaje y llega a ser el nombre del discurso. El ser-humano, según su esencia —que es histórica y que hace patente la historia—, es logos: conjunción y percepción del ser del ente que es el evento de lo *más* pavoroso en el que la fuerza sometedora llega a aparecer y a sostenerse por medio de la actividad violenta. En el canto del coro, en la *Antígona* de Sófocles, hemos escuchado, no obstante, que el ponerse en camino hacia el ser sucede simultáneamente con el encontrarse en la palabra, en el lenguaje.

La pregunta acerca de la esencia del lenguaje suscita una y otra vez la pregunta por su origen, pero las respuestas se buscan por caminos apartados. La primera y decisiva respuesta a la pregunta por el origen del lenguaje, también en este caso, debe ser la siguiente: su origen sigue siendo un secreto, no porque hasta ahora los hombres no hayan sido lo suficientemente listos, sino porque todas las astucias y agudezas se confundieron antes de propagarse. El carácter misterioso es propio de lo esencial del origen del lenguaje. Pero esto implica que sólo pueda haberse iniciado a partir de la fuerza sometedora y de lo pavoroso, en el ponerse en camino del hombre hacia el ser. En tal ponerse en camino, el lenguaje, en tanto conversión del ser en palabra, se hizo poesía. La lengua es la proto-poesía en la que un pueblo poetiza el ser. Y también a la inversa, con la poesía mayor, gracias a la que un pueblo entra en la historia, se inicia la configuración de su lengua. Los griegos crearon y entendieron esa poesía a través de Homero. El lenguaje se reveló a su ex-sistencia como el ponerse en camino hacia el ser, como configuración que hace patente el ente.

El hecho de que el lenguaje sea logos, conjunción, no es en sí mismo en absoluto evidente. Pero entendemos esta definición del lenguaje como logos a partir del origen de la ex-sistencia histórica

de los griegos, es decir, a partir de la dirección fundamental en la que el ser se les manifestó en general y en la que consiguieron detenerlo y sostenerlo en el ente.

La palabra y el nombrar retiran al ente que se hace patente del embate sometedor inmediato y lo vuelven a colocar en el ser, manteniéndolo en este manifiesto estado de delimitación y constancia. No es el nombrar lo que le confiere a un ente ya manifiesto, retroactivamente, una designación y un signo llamado palabra, sino a la inversa: la palabra desciende de la altura de su actitud violenta originaria de hacer patente el ser y se convierte en mero signo, de tal modo que este signo luego se antepone al ente. En el decir originario, el ser del ente se hace patente dentro del ajuste de su conjunción. Tal manifestación se junta en un segundo sentido, según el cual la palabra conserva lo originariamente juntado, administrando así lo que impera, la φύσις. El hombre, entendido como el que está y es activo en el logos, en el conjunto, es el conjuntador. Asume y ejecuta la administración del imperio de la fuerza sometedora.

Sabemos, sin embargo, que esta actitud violenta es lo más pavoroso. En virtud de la τόλμα, del atreverse, el hombre llega necesariamente tanto a lo malo como a lo valiente y noble. Donde el lenguaje habla como conjunción que emplea violencia, como doma de la fuerza sometedora y como preservación, allí, y sólo allí, también hay necesariamente desvinculación y pérdida. Por eso, el lenguaje, en tanto acontecer, se convierte inmediatamente también en palabreo; en lugar de manifestar el ser, lo encubre; en lugar de conjuntar en lo ajustado y en el ajuste, se vuelve dispersión en el desajuste. El logos, entendido como lenguaje, no se hace por sí mismo. El λέγειν es *necesidad*: χρὴ τὸ λέγειν, es necesario el percibir conjuntamente el ser del ente. [¿A partir de qué ejerce su fuerza la necesidad?]

Nota a 3. Puesto que la esencia del lenguaje se halla en la juntura de la conjunción del ser, sólo llegará a su verdad como lenguaje cotidiano cuando el decir y el escuchar se refieran al logos, entendido como la conjunción en el sentido del ser. Porque en el ser y su ajuste, el ente ya es, originariamente y de modo decisivo, de antemano un λεγόμενον: lo juntado, dicho, clamado y proclamado. Sólo ahora entendemos en su plenitud el contexto en que se halla aquella sentencia de Parménides, según la cual la percepción acontece en virtud del ser.

Veamos el pasaje (VIII, 34-36):

«La percepción es en sí conexa con aquello en virtud de lo cual la percepción acontece. Pues sin el ente en el cual ya está dicho (el ser) no encontrarás (alcanzarás) la percepción». La relación al logos, como φύσις, convierte el λέγειν en conjuntar que percibe y la percepción en percepción que junta. Por eso, el λέγειν, para seguir siendo conjunto, se tiene que apartar de lo que es mero recitado, facilidad de palabra y elocuencia. En Parménides encontramos, efectivamente, la precisa oposición entre λόγος y γλωσσα (fr VIII, v. 3 y ss.) El pasaje corresponde al comienzo del fr 6, en el que se dice, con relación a la dirección del primer camino ineludible hacia el ser, que es necesario juntarse con y concentrarse en el ser del ente. Ahora se trata de la indicación para la andadura por el tercer camino, el de la apariencia. Conduce a través del ente que siempre está también en la apariencia. Es el camino habitual. Por ello, el hombre que sabe, tiene que retirarse una y otra vez de ese camino para volver al λέγειν y al νοειν del ser del ente:

«Y de ningún modo la usanza bien trazada debe forzarte a seguir la dirección de este camino,
pues te perderías a ti mismo en un vano mirar que no ve y en un oír colmado de estrépitos
y en la elocuencia; antes bien decide y separa,
juntando en uno y teniendo presente la indicación del complejo conflicto dada por mí.» (Parménides, fr VIII, v. 3 y ss.)

El λόγος se halla aquí en estrechísima vinculación con κρίνειν, el acto de escindir, entendido como el de-cidir en la realización del juntarse en la conjunción del ser. El «colectar» *se-lectivo <das auslesende «Lesen»>* fundamenta y sostiene el seguimiento del ser y el rechazo del parecer. En la significación de κρίνειν resuenan los siguientes significados: elegir, destacar, criterio determinante de la jerarquía.

Con esta triple indicación, la interpretación de la sentencia ha llegado al punto de mostrar lo siguiente: de hecho, también Parménides trata del logos desde puntos de vista esenciales. El logos es una necesidad y en sí mismo emplea la violencia para rechazar la facilidad de palabra y la dispersión. El logos, en tanto λέγειν, se enfrenta a la φύσις; en este enfrentamiento, el logos, como el acontecer del juntar, llega a ser el fundamento que funda el ser-humano. Por eso podemos decir: en la sentencia se define

por primera vez la determinación decisiva de la esencia del hombre. Ser-humano significa: *asumir* la conjunción, la percepción conjuntadora del ser del ente, el saber que pone-en-obra a la aparición; y, de ese modo, significa *administrar* lo descubierto y *preservarlo* del encubrimiento y del ocultamiento.

Se puede ver así, ya en los comienzos de la filosofía occidental, cómo la pregunta por el ser incluye necesariamente la fundamentación de la ex-sistencia.

Esta conexión entre el ser y la ex-sistencia (y el correspondiente preguntar por ella) no se altera en lo más mínimo por la referencia a planteamientos gnoseológicos, ni por la constatación externa de que toda concepción del ser dependa de una concepción de la ex-sistencia. [Si además la pregunta por el ser no sólo indaga el ser del ente sino el ser mismo *en su* esencia, se requiere más evidente y expresamente una fundamentación de la ex-sistencia orientada en esta pregunta y a la cual se dio por eso mismo, y *sólo* por eso, el nombre de ontología *fundamental*; véase *El ser y el tiempo*, «Introducción».]

A esa manifestación originaria de la esencia del ser-humano la llamamos *decisiva*. Pero no fue preservada ni retenida como el gran comienzo. Lo que tuvo como consecuencia fue algo totalmente distinto: la definición del hombre, entendido como ser viviente racional, que luego fue corriente en Occidente y que todavía hoy es inamovible en la opinión y actitud dominantes. Para hacer patente la distancia que media entre esta definición y la originaria manifestación de la esencia del ser humano, podemos oponer, a modo de puras fórmulas, el principio y el fin. El fin se muestra en la fórmula ἄνθρωπος = ζωον λόγον ἔχον: hombre = ser viviente dotado de razón. El principio lo resumimos en la fórmula libremente construida que al mismo tiempo es el resumen de nuestra interpretación conseguida hasta ahora: φυσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων; el ser, el aparecer en su fuerza sometedora produce necesariamente el conjunto que es inherente al ser-humano y que lo fundamenta a éste.

Allí, al final, si bien queda todavía un resto de la conexión entre logos y ser-humano, el logos, sin embargo, es exteriorizado como facultad del entendimiento y de la razón. Esta facultad misma se funda en la existencia material de seres vivos de una especie particular, en el ζῳον βέλτιστον, el animal mejor logrado (Jenofonte).

Aquí, al comienzo, el ser humano se fundamenta, por el contrario, en la manifestación del ser del ente.

En la perspectiva de las definiciones habituales y dominantes, en la de la metafísica, la gnoseología, la antropología y la ética modernas y contemporáneas, determinadas por el cristianismo, nuestra interpretación de la sentencia tendrá que aparecer como una reinterpretación arbitraria, como un injerto interpretativo de algo que una «interpretación exacta» nunca puede comprobar. Es cierto. Para la opinión común y actual, lo que decimos es, efectivamente, tan sólo el resultado de esa violentación y unilateralidad que ya son proverbiales del método exegético de Heidegger. Sin embargo, aquí puede y debe preguntarse: ¿qué interpretación es la verdadera, aquella que simplemente hace suyo el horizonte de su comprensión porque se ve inmersa en él y porque éste se ofrece como el habitual y evidente; o esta otra que desde el fondo cuestiona aquel horizonte habitual, porque podría ser, y de hecho es así, que este horizonte no señale en la dirección de *aquello que* se trata de ver?

Por supuesto que el abandono de lo corriente y el retorno a la interpretación que interroga suponen un salto. Sólo puede saltar quien toma un buen ímpetu. En ese ímpetu se decide todo, pues significa que nosotros mismos volvemos a *preguntar* realmente las preguntas y que sólo con estas preguntas creamos las perspectivas. Sin embargo no hacemos esto mediante divagaciones arbitrarias y menos todavía apoyándonos en algún sistema considerado como norma, sino en y a partir de una necesidad histórica, o sea, desde la necesidad de la ex-sistencia histórica.

Λέγειν y νοειν, conjunción y percepción, son una necesidad y constituyen el acto violento contra la fuerza sometedora; pero, al mismo tiempo y siempre *a favor* de ésta. Los que actúan con violencia, una y otra vez tendrán que retroceder asustados frente a tal empleo de la violencia y, sin embargo, no podrán volverse atrás. Simultáneamente con el retroceder asustados y el querer sin embargo sobreponerse, debe centellear por momentos la posibilidad de que el dominio sobre la fuerza sometedora pueda conquistarse del modo más seguro y pleno, cuando al ser, al imperar que brota, que es esencialmente como λόγος, como la conjunción de lo contrapuesto, se le preserva sin más el estado encubierto, con lo que, en cierto modo, se le impide toda posibilidad de aparecer. A la actitud violenta de lo más pavoroso le pertenece esta temeridad que, en verdad, es supremo reconocimiento; es decir, frente al imperar que aparece, rechazar cualquier

apertura, superarlo así y ponerse a su altura de modo que a su omnipotencia le quede vetado el lugar del poder aparecer.

Pero el rechazar tal apertura del ser no significa para la ex-sistencia sino renunciar a su esencia. Esto exige: salir del ser, o bien, no entrar jamás en la ex-sistencia. Sófocles lo expresó así en un canto del coro de la tragedia *Edipo en Colona* (v. 1224 s.): μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον; «el no haber entrado jamás en la ex-sistencia triunfa sobre el conjunto del ente en su totalidad».

No haber asumido jamás la ex-sistencia, μὴ φῦναι, es lo que se dice del hombre, del hombre como aquel que está esencialmente juntado *con* la φύσις que *es quien* la conjunta. En este caso, φύσις, φῦναι, se emplean para el ser del hombre, mientras que λόγος se usa en el sentido de Heráclito, como el ajuste imperante del ente en su totalidad. Estas palabras poéticas expresan la más íntima relación de la ex-sistencia con el ser y su manifestación, en cuanto designan la mayor lejanía del ser, es decir, la no-ex-sistencia. Aquí se muestra la posibilidad más pavorosa de la ex-sistencia: la de quebrar la fuerza sometedora del ser en el acto violento extremo contra sí mismo. La ex-sistencia tiene esta posibilidad no como salida vacua, sino que *es* esta posibilidad en tanto que es, pues en todo acto violento, y en cuanto ex-sistencia, ésta se tiene que quebrar en el ser.

Lo que decimos parece pesimista, pero sería erróneo entender la ex-sistencia griega bajo este signo. No porque los griegos fuesen, en realidad, optimistas, sino porque semejantes apreciaciones no aciertan en absoluto con la ex-sistencia griega. No cabe duda de que los griegos fueron más pesimistas que cualquier pesimista imaginable; pero por otro lado, también fueron más optimistas que cualquier posible optimista. Su ex-sistencia histórica está aun más acá del pesimismo y del optimismo.

Ambas valoraciones consideran de antemano la existencia de la misma manera, es decir, como un negocio que funciona bien o mal. Tal concepción del mundo se expresa en la conocida proposición de Schopenhauer: «La vida es un negocio que no cubre sus gastos». Esta sentencia no es falsa porque «la vida», a fin de cuentas, sí acabe por cubrir sus gastos, sino porque ella (como ex-sistencia) no es realmente ningún negocio. Es cierto que durante muchos siglos había llegado a serlo, y es por esa razón por la que la ex-sistencia griega nos sigue resultando tan extraña.

La no-ex-sistencia constituye la suprema victoria sobre el ser.

La ex-sistencia es la constante necesidad de la derrota y del resurgimiento del acto violento contra el ser y, concretamente, de tal modo que la omnipotencia del ser viole (en sentido literal) a la ex-sistencia, obligándola a que sea el lugar de su aparecer, rodeando e impregnando este lugar con su imperar, y conteniendo así la ex-sistencia en el ser.

Aunque se produzca una separación de λόγος y φύσις, no se trata todavía de un sobresalir del logos. Esto quiere decir que el logos todavía no se enfrenta *de tal manera* al ser del ente ni se presenta «frente a» él *de tal modo* que se convierta a sí mismo (en tanto razón) en el tribunal del ser asumiendo y regulando la determinación del ser del ente.

A este extremo se llega sólo porque el logos renuncia a su esencia originaria en la medida en que el significado del ser, como φύσις, se encubre y transforma . Conforme a ello se transforma, asimismo, la ex-sistencia del hombre. El paulatino terminarse de esta historia, al que asistimos plenamente desde hace mucho tiempo, consiste en la prioridad del pensar, como *ratio* (tanto en el sentido de entendimiento como en el de razón), sobre el *ser* del ente. Aquí comienza un juego, el de la alternancia entre «racionalismo e irracionalismo», que se ha ido jugando hasta hoy con todos los disfraces posibles y bajo los títulos más contradictorios. El irracionalismo no es más que la manifestación de la debilidad y del completo fracaso del racionalismo y, con ello, se convierte, él mismo, en racionalismo. El irracionalismo se ofrece como una salida del racionalismo, pero una salida tal que no conduce a la libertad sino que nos enreda *aun más* en el propio racionalismo, porque suscita la opinión de que es superable por mera negación; pero de hecho así es aun más peligroso, ya que al estar velado continúa sus juegos de una manera todavía más imperturbable.

La exposición de la historia interna dentro de la que se produjo el desarrollo del predominio del pensar [como *ratio* de la lógica] sobre el ser del ente no compete a la tarea de este curso. Tal exposición, aparte de sus dificultades intrínsecas, seguirá siendo algo carente de toda eficacia histórica mientras no hayamos despertado en nosotros mismos las fuerzas del propio preguntar, a partir de nuestra historia y para ella, en el momento actual del mundo.

En cambio sí es necesario mostrar todavía cómo, sobre la base de la inicial confrontación que separó el λόγος y la φύσις, se

establece la posición sobresaliente del logos que luego constituyó el punto de partida para la instauración del imperio de la razón.

El mencionado sobresalir del logos y su preparación para convertirse en tribunal del ser se produce todavía dentro de la filosofía griega, hasta el punto que determina el mismo final de ésta. Sólo comprenderemos la filosofía griega como origen de la filosofía occidental, si concebimos este origen como el principio de un final; pues única y exclusivamente este final se convirtió para la posteridad en el «comienzo», velando así la iniciación genuina. Pero este principio del fin del gran inicio, que constituye la filosofía de Platón y Aristóteles, sigue siendo grande, aun cuando descontemos del todo la grandiosidad de su expansión occidental.

Ahora preguntamos: ¿Cómo se produce el sobresalir y el predominio del logos frente al ser? ¿Cómo se dio la decisiva configuración de la separación entre el ser y el pensar? Esta historia sólo podemos esbozarla en pocas y toscas líneas. Para ello partamos de este final mencionado y preguntemos:

1. ¿Qué aspecto tiene la relación de φύσις y λόγος al término de la filosofía griega, en Platón y Aristóteles? ¿Cómo se entiende en aquel momento la φύσις? ¿Qué forma adopta y qué papel desempeña el λόγος?

2. ¿Cómo se produjo este final? ¿Dónde se encuentra el verdadero fundamento de tal cambio?

Nota a 1. Como nombre decisivo y prioritario del ser (φύσις) se impone al final la palabra ἰδέα, εἶδος, «Idea». Desde entonces, la interpretación del ser como idea domina todo el pensar de Occidente a lo largo de su devenir histórico cambiante y hasta la actualidad. En esta procedencia se basa también el hecho de que en la gran y definitiva conclusión del primer paso del pensamiento occidental, en el sistema de Hegel, la realidad de lo real, el ser en el sentido absoluto, fuera concebido como «Idea» y que llevase expresamente este nombre. ¿Pero qué significa el hecho de que Platón interprete la φύσις como ἰδέα?

Ya en la primera caracterización introductoria de la experiencia griega del ser hemos enumerado, junto a otros títulos, el de ἰδέα, εἶδος. Si nada más topar con la filosofía de Hegel o con la de cualquier otro pensador moderno o con la Escolástica medieval nos encontramos siempre con que se emplea la palabra «Idea» como ser, hemos de considerar, si no nos engañamos, que nos resulta *incomprensible* a partir de las representaciones *corrientes*.

En cambio, podemos entender este hecho si partimos del origen de la filosofía griega. Desde este origen podemos apreciar inmediatamente la distancia que hay entre la interpretación del ser como φύσις y la que lo entiende como ἰδέα.

La palabra ἰδέα se refiere a lo visto en lo visible, al aspecto que algo ofrece. Lo que se ofrece es el εἶδος, el aspecto correspondiente a aquello con que nos encontramos. El aspecto de una cosa es aquello que se nos presenta o, como decimos, se nos «pre-sta» o pro-pone <*vor-stellt*>, estando como tal ante nosotros; es aquello en lo cual algo está pre-sente como tal, es decir, en sentido griego: *es*. Tal estar es la constancia de lo que ha brotado desde sí mismo, de la φύσις. Ese estar-allí de lo constante, visto desde el hombre, es, al mismo tiempo, también el primer plano de lo que está presente desde *sí mismo*, es lo perceptible. En el aspecto tiene prioridad lo presente, el ente en su qué y en su cómo. Es percibido y recibido, está en posesión del que lo acepta y constituye su haber; es residencia <*Anwesen*> disponible de lo presente: οὐσία [De este modo οὐσία puede significar ambas cosas: la residencia de algo que está presente y este algo que está presente en su aspecto correspondiente.

En esto se oculta el origen de la subsiguiente diferenciación entre *existentia* y *essentia*. Si, en cambio, se retoma ciegamente la distinción ya usual entre *existentia* y *essentia* a partir de la tradición, jamás se apreciará en qué sentido la *existentia* y la *essentia*, junto con su diferenciación, se desprenden del *ser* del ente para caracterizarlo. Pero si, al contrario, entendemos la ἰδέα (el aspecto) como *presencia*, ésta se mostrará como constancia en un doble sentido. El aspecto implica en primer lugar el estar fuera, al descubierto, el simple ἔστιν; en segundo lugar se muestra en el aspecto lo que aparece a la vista, *lo* que *está* en primer término, τί ἐστιν.]

De esta manera, la ἰδέα constituye el ser del ente, pero el empleo de ambas palabras tiene un significado ampliado, no sólo para lo visible con los ojos corporales, sino para todo lo perceptible. *Lo que* en cada caso sea un ente, depende de su aspecto, y éste, a su vez, es la presentación del qué (es decir, lo hace *pre-senciar*).

Pero en este punto ya nos habremos preguntado si esta interpretación del ser como ἰδέα no sería acaso auténticamente griega. Porque justamente surge con invariable necesidad del hecho de que el ser se experimenta como φύσις, como imperar que

brota, como aparecer, como estar-en-la-luz. ¿Qué muestra lo que aparece en la apariencia si no su aspecto, la ἰδέα? ¿En qué medida la interpretación del ser como ἰδέα se alejaría de la de la φύσις? ¿Acaso la tradición que nos transmitió la filosofía griega no estaría en lo justo cuando interpreta desde hace siglos esta filosofía a la luz de la platónica? La interpretación platónica del ser como ἰδέα en nada se aleja o declina respecto al origen, pues al fundamentar el ser en la «teoría de las Ideas», lo concibe incluso con un mayor despliegue y rigor que en los inicios. Platón es la consumación del origen.

De hecho no se puede negar que la interpretación del ser como ἰδέα resulta de la experiencia fundamental del ser, entendido como φύσις. Es, como dijimos, una consecuencia necesaria de la esencia del ser, concebida como *parecer emergente*. Mas, en ello nada hay que indique un alejamiento o un declive respecto al origen. Ciertamente no.

Empero, ¿qué ocurre si se declara como la esencia misma lo que es una *consecuencia esencial* y se pone ésta en el lugar de aquélla? Entonces habrá llegado la decadencia, y ésta, a su vez, producirá consecuencias específicas. Así ocurrió efectivamente. Lo decisivo no consiste en que la φύσις se caracterice como ἰδέα, sino en que ésta aparezca como la única y determinante interpretación del ser.

Podemos apreciar fácilmente la distancia entre ambas interpretaciones si prestamos atención a la diversidad de las perspectivas en que se mueven estas determinaciones esenciales del ser: φύσις e ἰδέα. Φύσις es el imperar naciente, el sostenerse en sí, la estabilidad. Ἰδέα es el aspecto, entendido como lo visto; es una determinación de lo estable, pero sólo en cuanto se sitúa frente a una mirada. Pero la φύσις, como imperar naciente ya es por sí misma un aparecer. Desde luego que sí, sólo que el sentido del aparecer es ambiguo. En un caso significa el mantenerse en la conjunción y sostenerse allí en ella; en el otro caso, aparecer, en cuanto es algo que ya se sostiene allí, significa ofrecer un plano exterior, una superficie, es decir, el aspecto como oferta <como lo que se pre-sta a> la mirada.

Considerada desde la esencia del espacio, la diferencia entre uno y otro aparecer es ésta: el aparecer, en el primer y auténtico sentido de detenerse y sostenerse como conjuntado, ocupa el espacio y lo conquista primeramente; en cuanto el aparecer es lo que se sostiene allí, constituyéndose en espacio, efectúa todo lo

que le pertenece a él sin ser, él mismo, imitado. En cambio, el aparecer en el segundo sentido sólo surge de un espacio ya constituido y se constituye por la visión dentro de extensiones ya determinadas de ese espacio. Ahora lo decisivo es la mirada, que es la que da lugar a la cosa, y no la cosa misma. El aparecer en el primer sentido abre y crea el espacio; el aparecer en el segundo sentido ya sólo consigue definir un *contorno* y una medición del espacio previamente abierto.

Sin embargo, ¿no decía ya la sentencia de Parménides que el ser y la percepción se correspondían y que, por tanto, lo visto y la visión eran afines? Lo visto, obviamente, pertenece al ver; pero de eso no se desprende que el ser visto como tal deba y pueda determinar la presencia de lo visto. La sentencia de Parménides precisamente no dice que el ser deba concebirse a partir de la percepción, es decir, como lo meramente percibido, sino que la percepción es en virtud del ser. Ella debe abrir el ente de tal modo que lo reubique dentro de su ser, aceptándolo con relación al *hecho de que* el ente se pro-pone y *cómo* éste, presentándose, se propone. Sin embargo, con la interpretación del ser como ἰδέα no sólo se falsifica una consecuencia de la esencia al convertirla en la esencia misma sino que lo falsificado de este modo se interpreta, a su vez, erróneamente; y esto vuelve a suceder precisamente dentro del curso de la experiencia y del interpretar griegos.

La Idea, como aspecto del ente, constituye *lo que* éste es. El ser-qué, la «esencia» en esta significación, o sea, el concepto de la esencia, también se vuelve ambiguo.

a. Un ente es esencialmente; impera, llama y efectúa lo que le pertenece; es decir, también y precisamente el conflicto.

b. Un ente es esencialmente en cuanto es esto y aquello: tiene la determinación del qué.

Sin embargo, ya hemos indicado y no es el lugar de seguir explorando la cuestión de cómo surge el τί ἔστιν (ser-qué) del cambio de la φύσις en ἰδέα, ni cómo se diferencia de aquél el ὅτι ἔστιν (hecho de ser), es decir, lo relativo al origen esencial de la distinción entre *essentia* y *existentia*. [Este fue el tema de un curso del semestre de verano de 1927, «Die Grundprobleme der Phänomenologie», G.A. vol. 24, 1975.]

Tan pronto como la esencia del ser reside en el ser-qué (Idea), tal ser-qué en tanto *el ser* del ente, será también lo más entitativo del ser. Así será a su vez el ente propiamente dicho, ὄντως ὄν. El

ser como ἰδέα será ahora elevado al lugar del ente auténtico, y este mismo, que antes imperaba, desciende a lo que Platón llama μὴ ὄν: aquello que propiamente no debiera ser y que, en verdad, *no* es, puesto que siempre desfigura la Idea, el aspecto puro, al realizarlo, al configurarlo en la materia. La ἰδέα, por su parte, llega a ser παράδειγμα, modelo, es decir, al mismo tiempo y necesariamente deviene ideal. Lo imitado no «es» propiamente, sino que sólo participa del ser, μέθεξις. El χωρισμός, el abismo entre la Idea en tanto ente propiamente dicho, en tanto imagen ejemplar y prototipo, y lo propiamente no-ente, la reproducción y copia, está ahora abierto.

A partir de la Idea el aparecer adquiere ahora otro sentido. Lo que aparece, la apariencia, ya no es la φύσις, el imperar emergente, ni el mostrarse del aspecto, sino el surgimiento de una copia. En tanto copia jamás iguala a su prototipo, lo que aparece es *mera* apariencia, un parecer propiamente dicho, ahora entendido como defecto. Se separan el ὄν y el φαινόμενον. Esto implica otra consecuencia esencial. Puesto que el ente auténtico es la ἰδέα y ésta es modelo, toda apertura del ente debe tener por meta el igualarse al prototipo, identificarse con el modelo y orientarse según la Idea. La verdad de la φύσις, la ἀλήθεια, entendida como el estar-descubierto que está presente en el imperar emergente, se convierte ahora en ὁμοίωσις, y μίμησις, en semejanza, en un orientarse en..., en adecuación de la mirada, es decir, del percibir entendido como representación.

Cuando hayamos comprendido correctamente todo esto, ya no pretenderemos negar que la interpretación del ser como ἰδέα supone una distancia con respecto al comienzo originario. Si aquí hablamos de una «decadencia», no hemos de olvidar que ésta se mantiene, sin embargo, todavía a una altura digna sin descender a la llaneza. Podemos apreciar la dimensión de esta altura a partir de lo siguiente: la época magna de la existencia griega es tan grande —y en sí misma la única clásica— que incluso crea las condiciones metafísicas de la posibilidad de todo clasicismo. En los conceptos fundamentales como ἰδέα, παράδειγμα, ὁμοίωσις y μίμησις, se prefigura la metafísica del clasicismo. Platón no es en modo alguno clasicista, porque todavía no puede serlo; pero es el clásico del clasicismo. La transformación misma del ser de la φύσις en ἰδέα produce una de las formas esenciales de ese movimiento, en el que no sólo se mueve el arte, sino también la historia de Occidente.

Se trata ahora de explorar lo que llegó a ser el logos en relación con esta transformación de la interpretación de la φύσις. La apertura del ente acontece en el logos, entendido como conjunción, y se realiza originariamente en el lenguaje. Por eso el logos se convierte en la determinación decisiva de la esencia del discurso. El lenguaje, concebido como lo expresado, lo dicho y lo repetible, siempre mantiene abierto al ente. Lo dicho se puede repetir y se puede comunicar. La verdad conservada en él, se difunde y precisamente de tal modo que no siempre se entiende propia y expresamente el ente originariamente abierto en la conjunción. En la conjunción, la verdad, por así decirlo, se desprende del ente. Esto puede llegar tan lejos que el repetir se convierta en mero recitado, en γλωσσα; todo lo que se enuncia corre constantemente este riesgo. (Véase *El ser y el tiempo*, § 44 b.)

Por esta razón, la decisión acerca de lo verdadero se realiza ahora como dilucidación entre el recto decir y el mero recitar. El logos, en el sentido del decir y afirmar, llega a ser así el ámbito y el lugar en el que se decide sobre la verdad, es decir originariamente sobre el estar-descubierto del ente y con ello sobre el ser del ente. En un principio, el logos, como conjunción, *es* el acontecer del descubrimiento, está fundamentado en éste y puesto a su servicio. Ahora, en cambio, el logos, en tanto enunciación, se convierte en el lugar de la verdad, concebida como la adecuación. Así surge el principio de Aristóteles según el cual el logos, entendido como enunciación, es lo que puede ser verdadero o falso. La verdad, originariamente concebida como descubrimiento, como suceso del imperar del ente mismo y regido por la conjunción, se convierte en cualidad del logos. En cuanto la verdad se vuelve cualidad de la enunciación, no sólo se desplaza de su lugar sino que cambia su esencia. Visto desde la enunciación, se logra lo verdadero cuando el decir se atiene a aquello que enuncia, o sea, cuando la enunciación se rige por el ente. La verdad se vuelve la adecuación del logos. Con ello el logos sale de su originaria restricción al acontecer del descubrimiento y lo excede de tal modo que ahora, desde él y retornando a él, se decide sobre la verdad y con ello sobre el ente; pero no sólo sobre el ente, sino también y ante todo, sobre el ser. Logos es ahora λέγειν τὶ κατά τινος, decir algo acerca de algo. Aquello de lo cual algo es dicho constituye en cada caso lo subyacente de la *enunciación* correspondiente, lo que le es pre-yacente *<vor-liegend>* ὑποκείμενον (*subjectum*). Visto desde el logos, emancipado como enunciación, el ser resulta ser *este* pre-yacente. [Esta determinación del ser, lo mismo que la ἰδέα, está prefigurada en la φύσις con respecto a su posibilidad. Sólo el imperar que nace desde sí mismo como lo que reside, puede determinarse a sí mismo como aspecto y como lo pre-yacente.]

En la enunciación se puede exhibir lo subyacente de diferentes modos: como constituido de una u otra manera, con este o aquel tamaño, con unas u otras relaciones. El ser-constituido, el ser-grande, el ser-relacionado son determinaciones del ser. Puesto que ellas, por ser modos del ser-dicho, surgen del logos, y enunciar es κατηγορειν, las determinaciones del ser del ente se llaman κατηγορίαι, categorías. A partir de aquí, la ontología y las determinaciones del ente como tal se convierten en la teoría que investiga las categorías y su orden. La meta de toda ontología está en la teoría de las categorías. El hecho de que las categorías constituyan los caracteres esenciales del ser se toma hoy y desde hace ya mucho tiempo como algo evidente. Pero en realidad es extraño. Sólo lo podemos entender si concebimos el hecho y el modo en que el logos, como enunciación, se separa de la φύσις no sólo en relación a ella, sino que se presenta enfrentado a ella y al mismo tiempo como *el* ámbito decisivo que se convierte en el lugar originario de las determinaciones del ser.

El logos, φύσις, o sea, sentencia en el sentido de la enunciación, decide de un modo tan originario acerca del ser del ente que cada vez que un decir *se opone* a otro, que hay un contra-decir, ἀντίφασις, lo que se contradice no puede *ser*. Y a la inversa: lo que no se contradice nos es un ser posible. El antiguo conflicto acerca de si el principio de contradicción tiene en Aristóteles un significado «ontológico» o «lógico» está mal planteado, porque para él no hay ni «ontología» ni «lógica». Ambas disciplinas surgieron sólo a partir de la base de la filosofía aristotélica. El principio de contradicción más bien tiene una significación ontológica porque es una ley fundamental del logos, un principio «lógico». Por eso, la superación del principio de contradicción en la dialéctica de Hegel no es, en principio, ningún triunfo sobre el predominio del logos sino sólo su *máxima elevación*. [El que Hegel haya titulado la metafísica auténtica, es decir, la «física», con el nombre de «lógica», recuerda tanto el logos en el sentido del lugar de las categorías como el logos entendido como la φύσις originaria.]

En la forma de la enunciación, el logos mismo se convirtió en

algo que se puede encontrar como disponible. Este material existente al alcance de la mano, es algo manejable, algo que se manipula para obtener y asegurar la verdad, entendida como conformidad. Por eso es plausible concebir este manejo para obtener la verdad como utensilio, ὄργανον y el hacer dicho utensilio manejable de un modo adecuado. Esto es tanto más necesario cuanto más decididamente ha cesado la apertura *originaria* del ser del ente con el cambio de la φύσις en εἶδος y del λόγος en κατηγορία. Como consecuencia, lo verdadero, como mera conformidad, se va extendiendo y allanando más y más por la vía de las discusiones, la enseñanza y las preceptivas. Para ello, el logos tenía que ser adaptado como utensilio. Y así llegó la hora del nacimiento de la lógica.

Por este motivo, la antigua filosofía académica no se equivocó cuando reunió los tratados de Aristóteles, referidos al logos, con el título de «Organon». Con semejante proceder, la lógica ya está concluida en sus rasgos fundamentales. Debido a esto, dos milenios más tarde, Kant pudo decir en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica a la razón pura*, que la lógica «no había podido retroceder ni un paso desde Aristóteles» pero que «hasta ahora tampoco había podido avanzar; por lo cual, según todas las apariencias, está concluida y completa». No son sólo apariencias, *es* así. Porque a pesar de Kant y de Hegel, la lógica no ha dado ningún paso más con respecto a su esencia y origen. El único paso posible que queda por dar (en cuanto perspectiva decisiva para la interpretación del ser) es desquiciarla desde su *fundamento*.

Veamos ahora en conjunto lo que hemos dicho sobre la φύσις y el λόγος: la φύσις se convierte en ἰδέα (παράδειγμα), la verdad en conformidad. El logos viene a ser enunciación en el lugar de la verdad, entendida como conformidad, siendo así origen de las categorías y axioma de las posibilidades del ser. De aquí en adelante, la «Idea» y la «categoría» son los dos títulos a los que se someten el pensar, hacer y opinar occidentales, es decir, la existencia toda. La transformación de la φύσις y del λόγος, y con ella la de la mutua relación de éstos, significa una decadencia con respecto al inicio original. La filosofía de los griegos no alcanzó el predominio en Occidente en su forma inicial genuina sino en la de su incipiente final que fue configurado de una manera grandiosa y definitiva por Hegel, quien la concluyó. La historia, cuando es auténtica, no queda anulada al cesar y fin-ar, como ocurre con el animal; la historia sólo perece *históricamente*.

Mas, ¿qué sucedió, qué debía de haber sucedido para que se produjera este final incipiente en la filosofía griega, esa transformación de φύσις y λόγος? Al planteamos esto, estamos ante la segunda pregunta.

*Nota a 2.*En la transformación comentada, debemos prestar atención a un doble aspecto.

a. La transformación comienza en la esencia de la φύσις y del λόγος, o más precisamente, en una consecuencia de su esencia, de tal manera que lo que aparece (en su brillo) muestra un aspecto tal que el decir pronto se ve metido en el ámbito del palabreo enunciativo. La transformación, por tanto, no viene de fuera sino del «interior». Pero, ¿qué significa aquí el «interior»? No están en cuestión ni la φύσις por sí sola ni el λόγος por sí solo. En Parménides vimos que ambos se corresponden esencialmente. Su relación misma es la base dominante en la que se apoya su esencia, que es la que constituye su «interior», aunque la razón de esta misma relación se halle escondida, en primer lugar y propiamente, en la esencia de la φύσις. Mas, ¿de qué clase de relación se trata? Lograremos entender lo preguntado si destacamos ahora un segundo punto de la transformación descrita.

b. La transformación siempre tiene como consecuencia, ya sea desde el punto de vista de la Idea como desde el del enunciado, que la esencia originaria de la verdad, la ἀλήθεια (estado descubierto), se ha convertido en conformidad. Porque es este estado descubierto el que constituye aquel interior, es decir, la relación dominante entre φύσις y λόγος en el sentido originario. El imperar es esencialmente en tanto salir para estar-al-descubierto. La percepción y la conjunción tienen la función de administrar para el ente la apertura de lo descubierto. La transformación de φύσις y λόγος en Idea y enunciación tiene su razón interna en una modificación de la esencia de la verdad en cuanto lo descubierto, que convierte a ésta en la verdad entendida como conformidad.

Esta esencia de la verdad no pudo ser retenida y preservada en su inicial originalidad. El estado descubierto, ese espacio constituido para el aparecer del ente, se desmoronó, y como escombros de este desmoronamiento se salvaron la «Idea» y la «enunciación», οὐσία y κατηγορία. Después de no haberse podido conservar y comprender ni el ente ni la conjunción a partir del estado

descubierto, sólo quedó *una* posibilidad: entre lo que se había desmoronado y que se hallaba allí disponible como existencia material, sólo podía establecer, a su vez, una relación, si esta relación tenía, ella misma, el carácter de lo materialmente existente. Un logos, al ser existente, debe igualarse a otro existente material: al ente como su objeto, y por éste debe regirse. Si bien se conserva una última apariencia y destello de la esencia originaria de la ἀλήθεια [lo materialmente existente sale al estado descubierto de un modo tan necesario como el enunciar, que representa, se adelanta hacia este mismo estado descubierto], este brillo aún conservado de la ἀλήθεια, sin embargo, ya no tiene la fuerza tensora ni de sostén suficiente para constituirse en el fundamento determinante de la esencia de la verdad; y nunca volvió a serlo. Al contrario, desde que la Idea y la categoría alcanzaron preeminencia, la filosofía se fatigó en balde por explicar la relación entre la enunciación (pensar) y el ser, buscando toda clase de recursos posibles e imposibles. Fue en vano, ya que la pregunta por el ser no fue reconducida a su genuino fundamento y suelo para desplegarlo desde allí.

El desmoronamiento del estado descubierto —como llamaremos en breve a aquel acontecimiento— no se debe, desde luego, a una mera carencia, a un ya no poder sostener aquello que, con esta esencia, había sido confiado al hombre histórico para su preservación. La razón del desmoronamiento se halla en primer lugar en la magnitud del comienzo y en la esencia de este mismo. [«Decadencia» y «desmoronamiento» sólo siguen teniendo una apariencia negativa en una exposición superficial.] El comienzo, por comenzar, debe dejarse, en cierto modo, a sí mismo atrás. [De este modo se esconde necesariamente a sí mismo; pero tal esconderse no es una nada.] El comienzo no puede conservar este comenzar, ni puede hacerlo de una manera tan inmediata como el comienzo mismo se produce, es decir, del único modo en que este comenzar puede ser conservado, a saber: repitiéndolo en su originalidad, pero de un modo más originario todavía. Por eso sólo se puede tratar el comienzo y el desmoronamiento de la verdad a modo de una repetición en el pensamiento y de ninguna otra manera. La necesidad del ser y la magnitud de su comienzo no pueden ser de ninguna manera objeto de la mera comprobación, explicación o valoración históricas. Pero esto no excluye, sino más bien exige, que este suceso, el desmoronamiento, se haga visible,

en lo posible, dentro del curso de la historia. En el transcurso de estas lecciones tenemos que limitarnos a *una* indicación decisiva.

De Heráclito y Parménides sabemos que el estado descubierto del ente no es algo que simplemente sea materialmente disponible como existente. El estado descubierto sólo se produce al efectuarse por la obra, esto es, por la obra en la palabra de la poesía, por la obra en la piedra del templo y de la estatua, por la obra en la palabra del pensamiento, por la obra de la πόλις como lugar de la historia que funda y conserva todo ello. [De acuerdo con lo explicado anteriormente, hay que entender «obra» siempre en el sentido griego, como ἔργον, como lo pro-puesto y pro-ducido <*hergestellt*> en el estado descubierto.] La conquista del descubrimiento del ente, y con ello, del ser mismo en la obra, es una conquista que ya en sí misma sólo se produce en incesante lucha contra el encubrimiento, el ocultamiento y la apariencia.

La apariencia, la δόξα, no es algo que esté al lado del ser y del estado descubierto, sino que forma parte de éste. La δόξα, sin embargo, es a su vez en sí misma ambigua. En un caso significa el aspecto en que algo se muestra y, al mismo tiempo, la opinión de los hombres. La ex-sistencia se determina en tales opiniones. Se dicen y se repiten comunicándolas. La δόξα es, en este sentido, una especie de logos. Las opiniones dominantes impiden entonces la vista del ente. A éste se le priva de la posibilidad de volverse hacia la percepción, apareciendo desde sí mismo. El aspecto que nos muestra habitualmente al volverse hacia nosotros, se pervierte en opinión, de modo que el predominio de los pareceres distorsiona y tergiversa al ente.

«Tergiversar una cosa» se dice en griego ψεύδεσθαι. La lucha *por* el estado descubierto del ente, ἀλήθεια, se convierte así en lucha *contra* lo ψεῦδος, contra la tergiversación y contra la distorsión. Mas, la esencia de la lucha reside en el hecho de que quien lucha depende del contrincante, tanto si lo vence como si es vencido por él. Dado que la lucha contra la no-verdad es una lucha contra el ψεῦδος, esta pugna por la verdad se convierte a partir de lo ψεῦδος combatido, en lo inverso, en una lucha por lo ἀ-ψευδές, lo no-distorsionado y lo no-tergiversado.

Con ello corre peligro la experiencia originaria de la verdad, entendida como estado descubierto. Porque lo no-tergiversado sólo se alcanza cuando el percibir y aprehender sin tergiversaciones se dirigen directamente hacia el ente, lo que supone, empero,

que se rigen por él y se adecuan a él. Así queda abierto el camino hacia la verdad, entendida como adecuación.

Este proceso del cambio del estado descubierto, que pasa de la tergiversación a la no-distorsión y de ésta a la adecuación, hay que verlo junto con la transformación de la φύσις en ἰδέα y con la del λόγος en tanto conjunción, en λόγος entendido como enunciación. A partir de todo ello, para el ser mismo se configura y destaca entonces aquella interpretación definitiva que se consolida en la palabra οὐσία. Esta se refiere al ser en el sentido de presencia constante, de lo materialmente existente y disponible. Luego, el ente auténtico viene a ser aquel ente que siempre es: ἀεὶ ὄν. Lo que tiene presencia constante es aquello a lo que debemos remitirnos en toda aprehensión y elaboración de algo; es el modelo, la ἰδέα. Lo constantemente presente es aquello a lo cual tenemos que recurrir en todo λόγος, en todo enunciar, siendo lo que desde siempre es pre-yacente: el ὑποκείμενον o *subjectum*. Visto desde la φύσις, del emerger, lo que desde siempre es pre-yacente es lo πρότερον, lo anterior, el *a priori*.

Esta determinación del ser del ente caracteriza la manera en que el ente se sitúa ante todo acto de captación y enunciación. El ὑποκείμενον es el antecedente de la ulterior interpretación del ente como objeto. La percepción, el νοειν, es asimilada por el logos, entendido como enunciación. De este modo, el νοειν se convierte en este percibir, que en la determinación de algo como ese algo, examina y repasa lo que le sale al encuentro, διανοεισθαι; es la determinación esencial del entendimiento, en el sentido de la representación judicativa. La percepción llega a ser entendimiento y también razón <*Ver-nunft*: derivado de *vernommen*: percibido>.

El Cristianismo transformó el sentido del ser del ente en ser-creado. El pensar y el saber acaban diferenciándose de la fe (*fides*). Con ello no sólo no se impidió el surgimiento del racionalismo y del irracionalismo sino que, al contrario, fue lo que los preparó y reforzó.

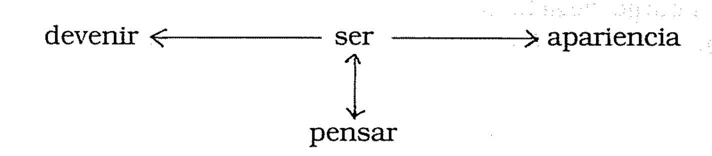
Dado que el ente es creado por Dios, es decir, racionalmente pensado de antemano, tan pronto como se disuelve la relación de lo creado con el Creador y la razón humana se adjudica, a su vez y simultáneamente, el predominio, asentándose incluso como absoluta, el ser del ente tendrá que ser pensable desde el pensamiento puro de la matemática. En la técnica moderna, estructurada matemáticamente, que es algo *esencialmente* diferente que cualquier uso instrumental hasta entonces conocido, el ser,

calculable y tomado en cuenta de esta manera, convierte el ente en algo dominable.

Sólo será un ente lo que, correctamente pensado, resista a un correcto pensar.

El título principal, es decir, la interpretación decisiva del ser del ente es la οὐσία. Este término, entendido como concepto filosófico, significa «presencia constante». En la época en que esta palabra ya se había convertido en rótulo conceptual dominante en la filosofía, sin embargo conservaba todavía su significación originaria, ἡ ὑπαρχοῦσα οὐσία (Isócrates): es el estado de posesión de lo materialmente existente y disponible. Pero incluso este significado fundamental de la οὐσία y la dirección de la interpretación del ser señalada por él no pudieron mantenerse. Pronto comenzó la transformación del significado de la οὐσία en *substantia*. Con este significado, el término continúa siendo corriente durante la Edad Media, la época moderna y hasta hoy. Desde el concepto predominante de *substantia* —el concepto de función no es más que su variante matematizada— se interpreta entonces retrospectivamente la filosofía griega, es decir, se la falsifica desde su mismo fundamento.

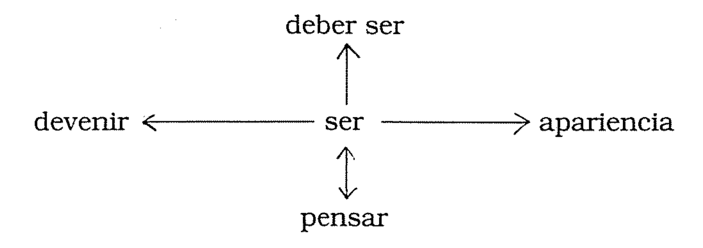
Todavía cabe observar cómo, a partir de la conceptualización de la οὐσία como rótulo decisivo del ser, se conciben luego también las distinciones anteriormente comentadas entre *ser* y *devenir* y *ser* y *apariencia*. Recordemos, al mismo tiempo, el esquema de las distinciones que están en cuestión:



Lo que está frente al devenir, como oposición, es la permanencia constante. Lo que se enfrenta a la apariencia en tanto mero parecer, es lo visto propiamente dicho, la ἰδέα. Por ser el ὄντως ὄν, ella es, a su vez, el constante permanecer frente a la cambiante apariencia. El devenir y la apariencia, empero, no sólo se determinan a partir de la οὐσία, pues ésta, por su parte, había obtenido su determinación decisiva de su relación con el logos, con el juicio enunciativo, con la διάνοια. Luego el devenir y la apariencia también se determinan desde la perspectiva del pensar.

Mirando desde el pensar judicativo, que siempre parte de algo permanente, el devenir aparece como lo no-permanente. Dentro de lo materialmente existente y disponible, lo no-permanente se muestra, al comienzo, como un no permanecer en el mismo lugar. El devenir se manifiesta como cambio de lugar, φόρα, el transporte. El cambio de lugar se convierte en la apariencia decisiva del movimiento, a cuya luz se debe concebir luego todo devenir. Con la emergencia del predominio del pensar en el sentido del racionalismo matemático moderno, no se reconoce realmente ninguna otra forma de devenir que no sea la del movimiento, concebido como cambio de lugar. Allí donde se muestren otros fenómenos de movimiento, se intentará captarlos a partir de este cambio de lugar. Y el cambio de lugar mismo, el movimiento, sólo se concibe, a su vez, a partir de la velocidad: $c=\frac{s}{t}$. Descartes, el fundador filosófico de este modo de pensar, en sus *Regulae* n. XII, deja en ridículo todo otro concepto de movimiento.

Al igual que la determinación del devenir, conforme a la οὐσία, se establece desde el pensar (calcular), desde éste mismo se determina también lo otro opuesto al ser, la apariencia, que viene a ser lo no preciso. La apariencia tiene su base en la distorsión del pensamiento. Se convierte en mera imprecisión lógica, en falsedad. Sólo a partir de aquí podemos apreciar plenamente lo que significa la contraposición de pensar y ser: el pensamiento extiende su dominio [con referencia a la determinación decisiva de la esencia] al ser e igualmente a lo que se opone al ser. Este dominio, sin embargo, llega todavía más lejos. Porque en el momento en que el logos, entendido como enunciación, prevalece sobre el ser, es decir, cuando el ser, en tanto οὐσία, se experimenta y concibe como lo materialmente existente, se prepara la escisión entre ser y deber. El esquema de las delimitaciones del ser ofrece entonces el siguiente aspecto:



IV

Ser y deber ser

En concordancia con el hilo conductor de nuestro esquema, esta separación también va en otra dirección. La separación *ser* y *pensar* está dibujada en dirección hacia abajo. Esto indica que el pensar viene a ser el fundamento que sostiene y determina al ser. La separación de *ser* y *deber ser*, en cambio, va hacia arriba en el dibujo. Con esto esbozamos lo siguiente: así como el ser se fundamenta en el pensar, está coronado por el deber ser, lo que significa que el ser ya no es lo decisivo. ¿Pero acaso no es la Idea, el modelo? Mas, las Ideas, precisamente por su carácter ejemplar, ya no son lo decisivo. Pues, entendida como lo que da el aspecto, y siendo la Idea por esto en cierto modo ella misma un ente (ὄν), en cuanto tal ente, ella requiere, a su vez, la determinación de *su* ser, es decir, un aspecto propio. La Idea de las Ideas, la Idea suprema, es, según Platón, la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, la Idea del Bien.

El «Bien» no significa aquí lo que moralmente está en orden, sino el recto cumplimiento que actúa y puede actuar como es debido. Ἀγαθόν es lo ejemplar como tal, lo que primeramente confiere al ser la facultad de ser él mismo esencialmente ἰδέα, modelo. Lo que otorga esta facultad es lo que posee la facultad más originaria. Sin embargo, en tanto que las Ideas constituyen el ser, οὐσία, la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, la Idea suprema, está ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, más allá del ser. Es así como el ser mismo, no en general, sino *como Idea*, acaba oponiéndose a lo otro y concretamente a un otro del cual el ser mismo sigue dependiendo. La Idea suprema constituye el prototipo de los modelos.

Ahora no es preciso ningún comentario extenso para aclarar detalladamente cómo, también en esta escisión, lo que se separa del ser, el deber ser, no es algo que se le junta y atribuye al ser desde cualquier lado. En el ser mismo y, concretamente, en su interpretación específica como Idea, se halla implícita la referencia a lo ejemplar y al deber ser. En la medida en que el ser mismo se consolida en su carácter de Idea, también insiste en reparar el rebajamiento del ser, producido a causa de esta consolidación. Pero ahora ya sólo puede lograr eso poniendo algo *por encima* de él, algo que el ser mismo no es todavía ni nunca, pero que *debe ser*.

Aquí sólo se trataba de dilucidar el origen de la esencia de la separación entre ser y deber ser, o —lo que en el fondo es lo mismo— el comienzo histórico de esta separación. No exploraremos aquí la historia del despliegue y las modificaciones de esta separación, pero aún cabe mencionar *una* cuestión esencial. En todas las determinaciones del ser y en las separaciones comentadas, no debemos perder de vista un hecho: puesto que inicialmente el ser es φύσις, el imperar que descubre emergiendo, se expone a sí mismo como εἶδος e ἰδέα. La exégesis nunca se apoya exclusivamente y jamás en primer lugar en la interpretación realizada por la filosofía.

Hemos aclarado que tan pronto como el ser se determina como Idea, el deber ser se opone al ser. Con esta determinación, el pensar, en su acepción de logos enunciativo (διαλέγεσθαι), alcanza un papel decisivo. Tan pronto como el pensar, en tanto razón basada en sí misma, llega a ser dominante en la época moderna, se prepara la auténtica configuración de la separación entre ser y deber ser. Este proceso llega a su término en Kant. Para Kant, el ente es la naturaleza, es decir, lo determinable y determinado por el pensar físico y matemático. A la naturaleza, determinada al mismo tiempo por la razón y como razón, se opone el imperativo categórico. Kant lo llama a menudo y expresamente deber, y precisamente en la medida en que el imperativo se refiere al mero ente, en el sentido de naturaleza pulsional. Fichte convirtió esta separación entre ser y deber ser explícitamente en lo propiamente fundamental de su sistema. En el curso del siglo XIX, el ente en sentido kantiano, es decir lo experimentable por las ciencias, a las que se unen la historia y la economía, alcanza la prioridad decisiva. Debido a esta prioridad del ente, peligra el papel ejemplar del deber ser, de modo que éste debe reafirmarse en su aspiración, procurando fundamentarse en sí mismo. Aquello que por sí mismo pretende afirmar la aspiración de deber ser, debe estar legitimado para ello desde sí mismo. Un asunto tal como el deber ser sólo puede irradiar desde algo que manifiesta esta pretensión por sí mismo, o sea, lo que en sí mismo tiene un *valor*, lo que *es un valor*. Los valores en sí mismos se convierten ahora en fundamento del deber ser. Pero, dado que ellos se oponen al ser del ente, en el sentido de lo efectivo, los valores mismos, por su parte, no pueden *ser*. Por eso se dice que valen. Para todos los ámbitos del ente, es decir, de lo materialmente existente y

disponible, los valores son lo decisivo. La historia no es otra cosa que la realización de valores.

Platón concibió el ser como Idea. La Idea es el modelo y, como tal, impone su medida. ¿Qué podría ofrecerse más inmediatamente como valores si no las Ideas de Platón y la interpretación del ser del ente a partir de lo que vale?

Los valores valen. Pero la validez recuerda todavía demasiado el prestigio para un sujeto. Para apoyar una vez más el deber ser, elevado al rango de los valores, se les atribuye un ser a los valores mismos. En este caso, ser no significa *en el fondo* más que la presencia de lo materialmente existente y disponible. Está claro que no existe en un sentido tan tosco y asible como las mesas y las sillas. Con el ser de los valores se alcanza el grado máximo de confusión y desarraigo. Puesto que la expresión «valor» poco a poco va tomando un cariz desgastado, sobre todo porque también ocupa un lugar importante en las ciencias económicas, ahora los valores se denominan «totalidades» <*Ganzheiten*>. Pero lo que cambia con esta palabra no son sólo las letras. Lo cierto es que semejantes totalidades o integridades permiten ver mejor que antes lo que realmente son, es decir, cosas a medias. Y las cosas a medias siempre son más funestas en el ámbito de lo esencial que la tan temida nada misma. En el año 1928 apareció una obra con el título *Gesamtbibliographie des Wertbegriffs, I. Teil* (Bibliografía completa del concepto de valor, 1ª parte). En ella se incluyen 661 escritos sobe el concepto de valor. Es de suponer que, entretanto, hayan llegado al millar. Todo esto se llama filosofía. Lo que hoy se ofrece para colmo en todas partes como filosofía del nacional socialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la verdad interior y la magnitud de este movimiento (a saber, con el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo), pesca en las turbias aguas de los «valores» y las «totalidades».

Con cuánta obstinación se impone, sin embargo, la idea del valor en el siglo XIX lo vemos en el hecho de que el mismo Nietzsche, y justamente él, pensara absolutamente dentro de la perspectiva de la idea del valor. El subtítulo de la obra principal que había planeado, *La voluntad de poder*, reza: «Ensayo para una transvaloración de todos los valores». El tercer libro se titula «Ensayo para establecer nuevamente los valores». El enredo en la confusa maraña de la idea del valor y la falta de comprensión de

su problemático origen son las razones por las que Nietzsche no alcanzó el auténtico centro de la filosofía. Pero aunque un pensador futuro volviera a alcanzarlo —los que pertenecemos al presente sólo podemos trabajar en los preparativos—, no escapará tampoco a enredarse en la confusión; sólo que será de otra índole. Nadie puede saltar más allá de su propia sombra.

* *

*

Hemos recorrido con nuestro preguntar las cuatro separaciones: *ser y devenir*, *ser y apariencia*, *ser y pensar*, *ser y deber ser*. El comentario se inició con la enumeración de siete puntos orientativos. Al comienzo parecía como si sólo se tratara de un ejercicio intelectual, o sea, de la diferenciación entre rótulos arbitrariamente combinados.

Ahora los repetiremos en la misma disposición y veremos así en qué medida aquello que hemos explicado se ha mantenido orientado hacia estos puntos de dirección, alcanzando así lo que se trataba de ver.

1. En las mencionadas separaciones, el ser se delimita frente a lo otro y *en* esta delimitación restrictiva ya encuentra una determinación.

2. La delimitación se produce en cuatro aspectos que están al mismo tiempo referidos mutuamente entre sí. Por eso, la determinación del ser debe ramificarse y llegar a ser proporcionalmente superior.

3. Estas separaciones no son en absoluto contingentes. Lo que ellas mantienen separado, originariamente tiende a juntarse en una unidad por su afinidad. Por eso las separaciones constituyen una necesidad específica.

4. Por esta razón, las contraposiciones que inicialmente parecían poseer un carácter de meras fórmulas, no surgieron en momentos ocasionales, introduciéndose en cierta manera como modismos. Las contraposiciones surgieron en la más estrecha conexión con el ser en su cuño occidental determinante y comenzaron con el inicio del preguntar filosófico.

5. Estas diferenciaciones, empero, no sólo mantuvieron su predominio en la filosofía de Occidente, sino que impregnaron todo el saber, hacer y decir, incluso allí donde no se enuncian expresamente y donde no se formulan con las mismas palabras.

6. La mencionada serie de títulos ofrece ya por sí misma una indicación del orden de su conexión esencial y de la sucesión histórica de su acuñación.

7. El *preguntar* originario de la pregunta por el ser que ha comprendido la tarea del despliegue de la verdad de la esencia del *ser*, tiene que confrontarse con los poderes inherentes a estas separaciones y asumir la decisión, reconduciéndolas a su propia verdad.

Todo lo previamente afirmado en estos puntos ahora lo podemos abarcar con la mirada, con *excepción* de lo que hemos dicho en el último punto. Porque, al principio, éste contiene tan sólo una exigencia. Para concluir, trataremos de mostrar en qué medida se justifica y es necesario que se cumpla.

Esta demostración sólo la podemos llevar a cabo revisando otra vez el conjunto de esta «Introducción a la metafísica».

Todo se apoya en la pregunta fundamental, enunciada al principio: «¿Por qué es el ente y no más bien la nada?» El primer desarrollo de esta pregunta fundamental nos obligó a hacer otra preliminar: «¿Qué pasa realmente con el ser?»

El «ser» nos pareció al principio una palabra vacía con una significación evanescente. Esta constatación se mostró como un hecho susceptible de ser comprobado entre otros. Pero lo que en apariencia era incuestionable y no susceptible de seguir siendo interrogado, finalmente se mostró como lo más *cuestionable* y digno de ser cuestionado. El ser y la comprensión del ser no son hechos de existencia material disponible. El ser es el acontecimiento fundamental, es la base que permite el surgimiento de la ex-sistencia histórica en medio del ente manifiesto en su totalidad.

Este fundamento, el más cuestionable y digno de ser cuestionado de la ex-sistencia histórica, sin embargo sólo lo entenderemos en su dignidad y jerarquía cuando lo pongamos en cuestión. Por consiguiente, planteamos la pregunta previa: «¿qué pasa con el ser?»

Las indicaciones del empleo habitual y, sin embargo, complejo del «es» nos convencieron de que hablar de indeterminación y

vacuidad del ser es erróneo. Al contrario, el «es» determina el significado y el contenido del infinitivo «ser» y no a la inversa. Ahora podemos comprender también *por qué* eso tiene que ser así. El «es» se toma por cópula, se lo entiende como la «palabrita de relación» (Kant) en la enunciación; ésta contiene el «es». Pero, dado que la enunciación, el λόγος en tanto κατηγορία, se ha convertido en tribunal del ser, ella misma determina el ser a partir del «es» que le corresponde.

El ser del que partíamos como de un título vacío, debe de tener, en contra de esta apariencia, una significación determinada.

La determinación del ser se expuso mediante el comentario de las cuatro separaciones:

En contraposición al devenir, el ser es lo permanente.
En contraposición a la apariencia, el ser es el modelo permanente, lo que siempre es idéntico.
En contraposición al pensar, el ser es lo subyacente, lo materialmente existente y disponible.
En contraposición al deber ser, el ser es lo que pre-yace en cada caso como lo debido que aún no se ha realizado o que ya lo ha hecho.

Permanencia, identidad eterna, existencia material y disponible, ser pre-yacente, todos expresan en el fondo lo mismo: *presencia constante*, ὄν entendido como οὐσία.

Esta determinación del ser no es casual; surge del hecho de que nuestra ex-sistencia histórica está determinada por su gran comienzo entre los griegos. La determinación del ser no es asunto de la definición de una mera significación verbal sino que constituye *el* poder que sigue sosteniendo y dominando hasta hoy *todas nuestras* referencias al ser del ente en su totalidad, al devenir, a la apariencia, al pensar y al deber ser.

La pregunta ¿qué pasa con el ser? se revela al mismo tiempo como esta otra: ¿qué pasa con nuestra ex-sistencia en la historia? ¿Nos *sostenemos* en la historia o sólo nos tambaleamos en ella? En sentido metafísico *nos tambaleamos*. Estamos en camino hacia todas partes en medio del ente y ya no sabemos qué pasa con el ser. Ni mucho menos sabemos que ya no lo sabemos. También nos tambaleamos cuando nos aseguramos unos a otros que no estamos tambaleándonos e incluso lo hacemos cuando, en los

últimos tiempos, algunos se esfuerzan por mostrar que esta pregunta por el ser sólo produce confusión, tiene efectos destructivos y es nihilismo. [Esta interpretación errónea de la pregunta por el ser que comienza de nuevo desde el surgimiento del existencialismo, sólo constituye una novedad para los ingenuos.]

Mas, ¿dónde está en obra el nihilismo auténtico? Actúa allí donde se está pegado al ente corriente y donde se piensa que es suficiente tomarlo como hasta ahora, como el ente que es tal como es. Con esta actitud, sin embargo, se rechaza la pregunta por el ser y se lo trata como una nada (*nihil*) que lo «es» también en cierto modo, en tanto es esencialmente. Olvidar el ser y ocuparse tan sólo del ente, esto es nihilismo. El nihilismo así entendido constituye sólo el *fundamento* de aquél que Nietzsche expuso en el primer libro de *La voluntad de poder*.

Avanzar expresamente hasta los límites de la nada en la *pregunta* por el ser e incluir la nada en esta pregunta, es, *en cambio*, el primer y único paso eficaz para una verdadera superación del nihilismo.

Lo que nos revela sin embargo la dilucidación de las cuatro separaciones es el hecho de que al preguntar por el ser, como lo más cuestionable y digno de ser preguntado, tengamos que llevar nuestra interrogación *tan lejos*. Aquello frente a lo cual el ser se delimita —el devenir, la apariencia, el pensar, el deber ser— no es algo meramente generado por el pensamiento. En estas confrontaciones imperan fuerzas que dominan y hechizan al ente, a su manifestación y su configuración, su cierre y su deformación. ¿Acaso el devenir es nada? ¿La apariencia es nada? ¿El pensar es nada? ¿El deber ser es nada? De ninguna manera podemos afirmar eso.

Pero si todo lo que en estas separaciones *está frente* al ser efectivamente *no* es nada, será algo que *en sí mismo es entitativo* y, a fin de cuentas, incluso será más entitativo que lo que se tiene por ente según la restringida determinación de la esencia del ser. No obstante, ¿en qué sentido del ser son *entes* lo que deviene, lo que aparece, el pensar y el deber ser? En ningún caso en aquel sentido del ser con el que contrastan. Este es, sin embargo, el sentido del ser que nos resulta corriente desde antiguo.

Por tanto, el concepto hasta ahora vigente del ser no alcanza a designar todo lo que «es».

Por esta razón hay que experimentar el ser nuevamente desde

el fondo y en todo el alcance de su esencia si queremos poner en obra nuestra ex-sistencia histórica como histórica. Porque aquellos poderes que se enfrentan al ser, que determinan las separaciones mismas, son los mismos que dominan e impregnan desde hace mucho tiempo nuestra ex-sistencia con su complejo entrelazamiento y la mantienen en la confusión del «ser». A partir del recorrido interrogativo y originario de las cuatro separaciones, llegamos a entender que el ser mismo, que está delimitado por ellas, se debe transformar, a su vez, en la esfera circundante y el fundamento de todo ente. *La* separación originaria, cuya unidad interior y distanciamiento genuino sostienen la historia, es la diferenciación entre el ser y el ente.

Empero, ¿cómo debe producirse? ¿Dónde puede arrancar la filosofía para pensarla? Aquí, sin embargo, no debemos hablar sobre este punto de arranque sino realizarlo retroactivamente, ya que se *produjo* en la necesidad del origen bajo cuya influencia estamos. No en balde hemos dedicado una atención desproporcionadamente mayor, dentro de la dilucidación de las cuatro separaciones, a la separación entre ser y pensar. Ella constituye todavía hoy el fundamento que sostiene la determinación del ser. El pensar, guiado por el λόγος en su significado de enunciación, proporciona y mantiene la perspectiva en la que se ve el ser.

Si el ser mismo debe hacerse patente y ser fundamentado en *su* diferenciación originaria con respecto al ente, entonces se necesita la apertura de una perspectiva originaria. El origen de la separación entre ser y pensar, el distanciamiento entre la percepción y el ser, nos muestran que se trata aquí de nada menos que de una determinación del ser-humano, que surge de la esencia del ser (φύσις) que se ha de manifestar.

La cuestión de quién sea el hombre está íntimamente vinculada con la pregunta por la esencia del ser. La determinación de la esencia del hombre, necesaria desde aquí, no es, empero, asunto de una antropología libremente flotante en el aire, que en realidad, se representa el hombre de la misma manera como la zoología se representa el animal. La pregunta por el ser-humano, en su dirección y alcance, está ahora únicamente determinada desde la pregunta por el *ser*. Dentro de la pregunta por el ser, la esencia del hombre se debe concebir y fundamentar según la indicación inherente en el principio, como *el* lugar que el ser exige para su manifestación. El hombre es allí, en sí mismo patente. Dentro de

él se ubica el ente y es puesto en obra. Por eso decimos: el ser del hombre es, en el sentido estricto de la palabra, la ex-sistencia. En la esencia de la ex-sistencia, como tal lugar de la manifestación del ser, tiene que fundarse originariamente la perspectiva de la manifestación del ser.

Toda la concepción occidental del ser y su tradición, y por consiguiente, la relación fundamental con el ser que hoy todavía predomina, se resume en el título *ser y pensar*.

El ser y el tiempo, sin embargo, es un título que no puede equipararse en modo alguno a las separaciones mencionadas. Apunta hacia un ámbito del preguntar totalmente diferente.

La palabra «tiempo» no sustituye aquí simplemente a la palabra «pensar», sino que la esencia del tiempo está determinada, desde el fondo y sólo en el ámbito de la pregunta, por el ser, según aspectos distintos.

Mas, ¿por qué precisamente el tiempo? Porque en el origen de la filosofía occidental, el tiempo es la *perspectiva conductora* de la manifestación del ser, pero de *tal* modo que dicha perspectiva permaneció y tuvo que permanecer oculta *como tal*. Si la οὐσία se convierte finalmente en el concepto fundamental del ser y esto significa presencia constante, ¿qué otra cosa subyacería de manera descubierta a lo que fundamenta la esencia de la constancia y la esencia de la presencia si no el tiempo? Pero *este* «tiempo» todavía no está desplegado en su esencia y (en el terreno y la perspectiva de la «Física») tampoco es desplegable. Porque tan pronto como en la *terminación* de la filosofía griega, con Aristóteles, se inicia la reflexión sobre la esencia del tiempo, este mismo se debe concebir como algo que está de algún modo presente, οὐσία τις. Este hecho queda patente al constatar que el tiempo fue concebido desde el «ahora», desde lo siempre y únicamente presente. El pretérito es el «no *más*-ahora»; el futuro lo «*todavía* no-ahora». El ser, en el sentido de existencia material (presencia) llega a ser la perspectiva de la determinación del tiempo. Pero el tiempo no acaba convirtiéndose, sin embargo, en una perspectiva expresamente adoptada para la interpretación del ser.

«Ser y tiempo» no se refieren a un libro en tal reflexión sino a una tarea propuesta. Lo verdaderamente propuesto es aquello que no sabemos y que, en cuanto lo sabemos *auténticamente*, es decir, *como* propuesto, no lo sabremos más que *preguntando*.

Poder preguntar significa ser capaz de esperar, aunque fuese

toda una vida. Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es «ajeno a la realidad», algo que no es rentable. Mas, lo esencial no son los números, sino el tiempo justo, es decir, el justo instante y la justa perseverancia.

«Porque odia
el dios que medita
el crecimiento intempestivo.»*

Hölderlin, del ámbito temático de los «Titanes» (IV, 218)

* «*Denn es hasset*
der sinnende Gott
Unzeitiges Wachstum.»

NOTA A LA TRADUCCIÓN

Reivindicar la riqueza expresiva y la profundidad filosófica propias al castellano y su uso en este lugar no sería otro afán que el de entrar en una discusión imposible con Heidegger acerca de las supuestas «potencias» e «impotencias» de los idiomas. Para su justa apreciación habría que partir de Nebrija, de Lutero, de Juan de Valdéz y su *Diálogo de la lengua*, en resumen, de un momento en que todas las lenguas europeas comenzaron a darse sus propias leyes, hecho histórico que bien podría incluirse en las muchas celebraciones del «medio milenio» que se conmemora en este año 1992.

Conviene insistir, sin embargo, en el efecto perjudicial que una comparación *cualitativa* puede tener para la traducción cuando el juicio de la inferioridad, emitido por el autor de un texto, recae sobre una lengua receptora de este texto. La tentación y el error de confundir lo imposible del *traslado mismo* de un idioma a otro con la *incapacidad* de la lengua receptora, puede desanimar la tarea de la traducción en vez de motivar la confrontación fecunda con el hecho de la inconmensurabilidad ocasional entre las lenguas.

Lo mejor que podemos aprender de Heidegger es la «artesanía de pensar» a partir de la interrogación y la desconstrucción de los sentidos de las palabras. Aunque las variantes y contradicciones de significado que puedan coexistir en una palabra del alemán actual no estén presentes de la misma manera en la palabra castellana equivalente, una pequeña exploración etimológica puede mostrar en la mayoría de los casos que estas variantes y sentidos opuestos se encuentran igualmente, aunque en otras conexiones y entrelazamientos de esta asombrosa obra en incesante construcción que es la lengua.

La principal intención de esta traducción es ofrecer un texto no

menos claro que el original alemán, respetar en lo posible el compás del discurso heideggeriano, poco amante de la elocuencia gratuita, y tratar de encontrar una terminología que pueda mostrar de una manera equivalente las leyes del pensamiento a partir del despliegue semántico de una sola palabra radical.

Este despliegue semántico se puede observar, por ejemplo, en la serie alemana *verbergen*, *entbergen*, *geborgen*, *Geborgenheit*, *Entborgenheit*, etc. Aunque se podrían encontrar expresiones más fieles a cada una de estas palabras, he dado preferencia a la posibilidad de un despliegue parecido a partir de una sola palabra. Los términos «encubrir», «descubrir», «cubierto», «cobertura» y «descubrimiento» muestran un proceso muy parecido cuando se quiere entender el sentido que Heidegger propone para la palabra griega *alethéia*. Un caso parecido se da en la palabra alemana *Fug* y sus variantes *fügen*, *Gefüge*, etc. que Heidegger introduce para dar cuenta de los significados de *diké*, previos o simultáneos al significado abstracto de «justicia». Por un feliz azar encontramos en castellano la serie de «ajuste», «justo», «justamente», «ajustar», «desajuste», que rodean la palabra «justicia» de una manera incluso más próxima al griego de lo que puede hacerlo la serie alemana.

Al explorar el origen no referido a lo «lógico» y al «lenguaje» del *lógos* griego, Heidegger propone la palabra alemana *sammeln*, «reunir» o «coleccionar», para señalar diversos derivados de *légein*, «leer», presentes tanto en alemán como en castellano en palabras como «co-lección», «reco-lecta», etc. Al subrayar el carácter de «conjunto coherente» y de «concentración» (mental y social) implícito en las palabras alemanas *sammeln* y *Sammlung*, me ha parecido adecuado subrayar en las palabras «conjunto» y «conjunción» el origen latino de la *coniunctio* (reunión, conexión, relación política, amistad, conjunción). Allí donde pueda causar extrañeza, no es otra que la extrañeza que la palabra *Sammlung* causa en el texto original.

La más comentada por los estudiosos y traductores de Heidegger es sin duda la palabra *Dasein*. «Ser-ahí», «estar-ahí», «existencia» son soluciones correctas, cada una a su manera. Hay que tener presente, sin embargo, que la palabra alemana *Dasein* es una traducción mimética del latín y retraducirla miméticamente con la forma artificial «ser-ahí» supone una concesión al menosprecio de Heidegger por la «decadencia» del latín. Además, el «ser-ahí» no se sostiene por sí mismo sin tener presente toda la conceptualización que Heidegger desarrolla a partir del *Dasein*. Si podemos aceptar el desgaste de la palabra «exixtencia» tal como fue usada en la historia de la filosofía a partir del latín tardío, no se puede considerar como desgastada la palabra latina antigua «exsistencia». Su raíz *sisto-stiti-status* tiene los significados «poner de pie», «hacer que algo se sostenga», «erguir», «detener», «consolidar», «estar quieto», «detenerse», «existir», «seguir existiendo». En combinación con el prefio ex-, encontramos los significados «salir», «mostrarse», «aparecer», «brotar», «surgir», «devenir». Aunque Heidegger critica a los romanos por haber formado la «exsistentia» a partir del *éxesti* griego, es más que asombroso hasta qué extremo todos los significados de *sisto* y *exsisto* coinciden con los significados que él trata de dar a los verbos griegos *eími* y *physein*. Para recordar la riqueza significativa y su fidelidad a todo lo que Heidegger trata de encontrar en el origen griego, he propuesto la forma más antigua que aún no suprime la 's', separándola con guión para recordar con la «ex-sistencia» las posibilidades de una resignificación de la «existencia».

Para los lectores que conozcan el original alemán o la antigua traducción de este seminario, realizada en 1955 por Emilio Estiu, cabe observar brevemente que la supresión de la palabra «*überhaupt*» en la primera frase interrogativa del texto, no se debe a un olvido. Aunque en otros contextos las palabras «realmente» o «en general» son bastante equivalentes a *überhaupt*, en la frase en cuestión, esta palabra tiene un mero valor retórico de enfatizar la interrogación. Las palabras «realmente» o «en general», aunque no del todo incorrectas en el contexto, podrían haber suscitado a lo largo de las reiteraciones de la frase la asociación con los significados del «ente en general» y de lo «real del ente», lo que convenía evitar. Ritmo y significado de la frase ganan en claridad con la supresión de esta palabra.

En las traducciones de las citas griegas he mantenido en lo posible el estilo peculiar de la traducción alemana que propone Heidegger.

Los subrayados, entrecomillados y las referencias bibliográficas se reproducen conforme al texto original.

Angela Ackermann Pilári